

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

Herder

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

Extraer de la fenomenología aquello que aún tiene sentido para nuestra manera de pensar, ésta fue la idea que animó la renovación de la filosofía fenomenológica emprendida por Jan Patočka, uno de los principales representantes de la corriente fenomenológica que con sus planteamientos se coloca no sólo después, sino más allá de Husserl y Heidegger.

Este libro, un curso impartido por el filósofo checo en la Universidad Carolina de Praga, ilustra con gran claridad este esfuerzo de actualización. En él, Patočka analiza pormenorizadamente los fundamentos de la fenomenología, tal como fueron formulados por Husserl, y los somete a una crítica contundente que le lleva a preguntarse por las posibilidades y el sentido de la filosofía misma. ¿Qué es fenomenología?, se pregunta Patočka. La respuesta nos lleva, a través la aplicación de un pensar fenomenológico, a la más radical posibilidad de pensar filosóficamente. Este camino lo recorre Patočka aplicando una crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl. Diríase que, al aplicar radicalmente los principios fenomenológicos, la fenomenología deja de ser ella misma, ya que el sujeto trascendental, centro de las críticas de Patočka, es en realidad una construcción no fenoménica. En el momento en que ese sujeto ya no rige en su misión objetivizadora —porque precisamente es un sujeto, no comparte lo objetivo—, la fenomenología se convierte en ontología hermenéutica.


ISBN 84-254-2333-3
9 788425 423338

Herder
www.herdereditorial.com



JAN PATOČKA

Jan Patočka es, seguramente, el filósofo checo más influyente de la modernidad. Nació en Turnov en 1907, murió en Praga en 1977. Entre 1925 y 1931 estudió filología eslava, filología románica y filosofía en la Universidad Carolina. En sus años de formación jugaron un papel importantísimo sus estudios en el extranjero, primero en París, donde conoció a Husserl, que enseñaba allí sus *Meditaciones cartesianas*, posteriormente en Alemania —con la ayuda de la Fundación Humboldt en Berlín—, y luego en Friburgo, invitado por Husserl. Allí estudió bajo la dirección del profesor Fink y fue alumno de Heidegger.

Están traducidas al castellano sus obras: *Ensayos heréticos: sobre la filosofía de la historia* (1988), *Platón y Europa* (1991) y *El movimiento de la existencia humana* (2004).

Mauricio Beuchot

Hermenéutica, analogía y símbolo

ISBN: 968-5807-01-9

Jean Grondin

Introducción a la hermenéutica filosófica

ISBN: 84-254-2100-4

Martin Heidegger

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

ISBN: 84-254-2355-4

Martin Heidegger

¿Qué es la filosofía?

ISBN: 84-254-2312-0

Martin Heidegger

Camino de campo

ISBN: 84-254-2310-4

Roger Verneaux

Historia de la filosofía contemporánea

ISBN: 84-254-0123-2

Título original: Úvod do fenomenologické filosofie *(publicado por Oikoymenh, Praga).*
Traducción: Juan A. Sánchez
Diseño de la cubierta: ambar comunicació visual

ISBN: 84-254-2333-3

Imprenta: Romanyà Valls
Depósito legal: B - 37.411 - 2005
Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Jan Patočka

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

Traducción de Juan A. Sánchez
Revisión de Iván Ortega Rodríguez

Herder

ÍNDICE

I

En el presente curso querríamos mostrar hasta qué punto sigue viva la obra de Husserl en la filosofía actual. La orientación de las lecciones será tanto histórica como sistemática, de manera que de ellas se pueda extraer una contribución a la historia de la filosofía contemporánea y al mismo tiempo supongan un análisis profundo y sistemático de la pregunta filosófica. La comprensión de las circunstancias históricas debe hacerse a través de la elucidación de problemas, objetivamente.

La fenomenología de Husserl se presenta a sí misma como un nuevo comienzo de la filosofía. O sea, la idea de la filosofía que empieza desde cero —algo con lo que nos encontramos muy a menudo en la historia de la filosofía. Por ejemplo, la filosofía de Descartes, que se esfuerza en rechazar cualquier tradición existente y en empezar absolutamente desde el principio. En la filosofía de Husserl hay una pretensión parecida. Y no sólo porque una fase concreta de la misma se origina en una revisión de ese nuevo comienzo que propone la filosofía cartesiana, sino porque ya antes, y en un sentido más profundo, la posición de Husserl se caracteriza por el hecho de que es una aplicación radical en filosofía del principio de experiencia. Desde sus mismos comienzos, la filosofía de Husserl aspiraba a aplicar una forma completamente nueva del empirismo en filosofía. Con ello, pretendía ser la única capaz de desarrollar radicalmente el principio de experiencia. Consecuencia: el principio de experiencia nunca fue tratado de forma tan fructífera en filosofía. De esta manera, el principio de experiencia se presenta como fundamental para la filosofía, entendida en un sentido absoluto.

El Husserl maduro formuló este pensamiento, hilo conductor de sus esfuerzos filosóficos, bajo el nombre de «principio de todos los prin-

cipios»: el origen de todo conocimiento y de toda verdad es el darse, y esto de manera que la cosa misma se da en el original —es decir, intuición de la cosa misma. La intuición como origen de todo conocimiento originario y primero debe ser empleada como se da, y sólo dentro de los límites en que se da.[1]

Si formulamos de esta manera la idea fundamental de la filosofía de Husserl, notamos que resuena en ella el eco reiterativo con el cual se suele caracterizar comúnmente esa filosofía: una filosofía que quiere volver a las cosas mismas como fuente de la experiencia de las cosas. Nada de principios abstractos, nada de consideraciones sobre las condiciones y posibilidades del entendimiento, sino las cosas mismas como origen, las cosas mismas de las cuales obtenemos toda adquisición.

Dudas acerca de estas características generales:

1) ¿Qué es lo que hay en ello de tan específicamente filosófico? Con todo, es en la idea de las cosas mismas en lo que se basa todo conocimiento, ya sea científico o precientífico, la manipulación práctica de los objetos, la experiencia práctica. En apariencia, este principio no supone una especificidad filosófica. Es demasiado amplio.

2) Parece que este principio no contiene en sí nada nuevo ni categórico. ¿No dice acaso lo mismo el empirismo en su formación positivista (siglos XIX y XX)? La experiencia que es experiencia de las cosas es también, en el positivismo, el principio de todos los prin-

1. La formulación del principio de todos los principios, que Patočka cita de E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Husserliana III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 43, se corresponde con la traducción de José Gaos: E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949 (1962, edición que manejo), p. 58, Libro I, cap. I, apartado 24; adaptamos levemente el texto de Gaos, ya que no es completamente equivalente al de Patočka. Lo que Gaos traduce exactamente es: «que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento;* que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da,* pero también *sólo dentro de los límites en que se da*». (N. del T.)

cipios. Todo conocimiento y todo juicio remite a la experiencia. La experiencia es la base de la verificación, distingue la mera pretensión de conocimiento del verdadero conocimiento. Las aspiraciones de la filosofía de Husserl a ser una renovación de la filosofía y de todo el saber son, según parece, exageradas.

La primera duda (1) se resuelve mediante una aclaración de la concepción que tiene Husserl de la filosofía. Por ahora sólo esto: su concepción se remonta a una tradición que comienza ya en la Antigüedad, según la cual entre ciencia y filosofía no existe una diferencia esencial. En Aristóteles, la filosofía y la ciencia se pertenecen la una a la otra inseparable e ineluctablemente. La filosofía es la ciencia universal, contiene en sí todas las ciencias como ramas que, desde un tronco general, crecen en progresiva especificación. La concepción de Husserl retoma esta idea.

La segunda duda (2): es sabido que el principio de todos los principios, el principio de la experiencia radical, del darse, que es la fuente del saber y de la comprensión —en tanto que lo tomamos como se da, y sólo dentro de los límites en que se da— no es específico de la fenomenología. El empirismo lo aplica hace tiempo. Es necesario entender qué es lo que significa para Husserl, concreta y específicamente. Sobre todo, acentuar que, según la concepción positivista, el principio de experiencia implica experiencia en tanto que experiencia sensorial de lo real e individual. Sobre esa experiencia sensorial (que, en tanto es original, pone siempre algo individual) se fundamenta un conocimiento abstracto e hipotético de lo individual y lo real, un conocimiento de leyes abstractas. Ese conocimiento es hipotético en tanto que general, y cuando se verifica lo hace siempre apoyándose en casos individuales.

Para Husserl, la clave del principio del darse está en la siguiente pregunta: ¿es la experiencia sensorial absolutamente la única forma y el único origen del darse? ¿Es la única base sobre la cual es posible fundamentar el conocimiento, es decir, enunciados que tengan validez?

Lo específico de la fenomenología ya en su fase inicial (*Investigaciones lógicas*)[2] consiste en que, en estas páginas, Husserl amplía el alcan-

2. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. I, Prolegomena zur reinen Logik*, Halle-Salle, 1900). Nueva edición de E. Holenstein, *Logische Untersuchungen.* Erster Band,

ce del empirismo tradicional. Sus aspiraciones en las *Investigaciones lógicas* no son todavía propiamente teórico-gnoseológicas, sino más bien de carácter metodológico. Se trata de una aclaración de las estructuras lógicas básicas, del conocimiento de lo lógico en tanto tal. Debe haber alguna fuente de la cual extraer este conocimiento. ¿Esta fuente es la experiencia sensual de lo individual y real? La mera formulación del problema nos hace ser escépticos. Si la experiencia sensorial no es la fuente, ¿cuál es aquí esa base específica?

Uno de los pensamientos más importantes de Husserl —hilo conductor de sus reflexiones sobre el pensar humano y el conocimiento— es una evidencia sugerida por el lenguaje y sin la cual el lenguaje mismo no es posible, entendido el lenguaje no únicamente en el sentido de nuestra orientación en un mundo en el que las cosas están dadas inmediatamente sino también en un mundo que no aparece sólo como dado, un mundo que en su no presencia, o en tanto a las cosas que no están presentes, nosotros comprendemos de todas formas como presente. El lenguaje no es posible sino por el hecho de que somos capaces de pensar lo mismo, tengamos ante nosotros la cosa en su forma y presencia concreta o nada en absoluto. Somos capaces de comunicar nuestra experiencia inmediata con quien no la tiene, y esto de forma que se piensa lo mismo, que aquel con quien nos comunicamos puede pensar lo mismo, dirigirse en la misma dirección. Sin esta banalidad el lenguaje no es posible. Pero ¿qué significa esta banalidad?

Una mención[3] vacía es mención de aquello que en mi circunstancia no percibo directamente, pero cuyo significado todo lo que está presente, la experiencia inmediata, corrobora habitualmente a través de mis sentidos. Por ejemplo, el profesor da clase, tenemos experien-

---

Prolegomena zur reinen Logik, Text der 1. un der 2. Auflage. Husserliana XVIII, Haag, Martinus Nijhof 1975.

3. Adoptamos la propuesta de Miguel García-Baró, traductor de E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE, 1989, el cual, frente al verbo alemán *meinen* opta por *mentar* (*Meinung* sería *mención*) siguiendo la propuesta de Ortega. Con el objeto de traducir el verbo checo *mínit*, y teniendo en cuenta la relación etimológica, ya que probablemente provienen ambos de una misma raíz indoeuropea, adoptamos la misma opción. *Mínit* equivale a mencionar, *myslit* a pensar, *názor* a intuición. (N. del T.)

cia de este encuentro, el cual se integra en la circunstancia vital que tiene como centro la presencia inmediata de las cosas, aquellas que aquí percibimos inmediatamente; alrededor está la periferia de las cosas que no percibimos inmediatamente, pero de las cuales sabemos algo. Sin este saber de las cosas no inmediatamente presentes, la percepción de las presentes no sería lo que es. En la periferia, hay cosas mentadas más o menos vagamente, representaciones inciertas que no probamos de forma directa, pero que sin embargo se pueden transformar en presencia real.

Cuando mentamos de forma vacía aquello que no percibimos, lo mentamos lo mismo que cuando lo percibimos. De lo cual se puede extraer una conclusión no tan banal: en nuestro pensar las cosas, continuamente se da una diferencia entre la mención vacía y la experiencia que llena. ¿Está esta diferencia restringida a la esfera de lo real e individual? En tanto que tengo ante mí menciones puras —por ejemplo, en enunciados lógicos perfectamente formulados, en completas estructuras de enunciados—, en tanto que mis pensamientos se mueven dentro de tales estructuras, no se puede hablar de veracidad o falta de veracidad. La veracidad o su carencia se alcanzan allí donde las meras menciones quedan llenadas mediante intuiciones sensoriales e individuales. La mera mención no supone un conocimiento en el sentido de veracidad o falta de veracidad; la veracidad remite a aquella impleción[4].

La cuestión entonces es: ¿acaso existe algo como esa impleción únicamente en la relación entre mención de una realidad y presencia directa de esa realidad, que llena o decepciona la mención concebida de antemano? ¿Existe impleción únicamente en este encuentro entre mención y experiencia sensorial? Como por ejemplo ante la pregunta «¿llueve?» —debo mirar por la ventana. ¿Es esta la única forma de encuentro del pensamiento con la experiencia? También en otros casos, en otros ámbitos en los cuales no disponemos de una experiencia sensorial plenificadora tenemos sin embargo algo parecido a mención e impleción.

4. Patočka emplea el verbo *vyplnit* y el sustantivo derivado *vyplnění*, que hemos traducido por «llenar» e «impleción». El verbo se utiliza en el sentido de «colmar, llenar» o «cumplir». Se corresponde con el verbo alemán *erfüllen* (y el sustantivo *Erfüllung*), que es el término empleado por Husserl para hablar de la impleción de las «menciones vacías» (en checo, *prázdné minění*, donde *prázdné* equivale al alemán *leere*). Seguimos la sugerencia de Miguel García-Baró para la traducción. (N. del R.)

Por ejemplo, existe una diferencia entre una demostración matemática que se llega a comprender y el mero entendimiento, la constatación, de lo que en ella se enuncia: leo una demostración, entiendo, articulo su estructura, sin embargo puede que no entienda la idea de la demostración; entiendo las palabras, no son sólo sonidos, signos, y sin embargo todavía no he comprendido la demostración —esto es analógico a aquella mención de algo concreto y su verificación. En el caso de la demostración matemática no se trata de un hecho concreto, sino de una verdad abstracta. Así pues, en la región de lo que es abstracto y no concreto tenemos una analogía de la relación entre mención y verificación. Y ahora la cuestión es: ¿dónde se da algo tal como la impleción fuera del ámbito de lo sensorial? Surge el siguiente problema: ¿sobre qué base se fundamenta esa impleción? Naturalmente, sobre la base de la diferencia esencial entre el mero mentar y el *tener experiencia.*

El concepto de experiencia, que originalmente (por ejemplo, en el empirismo) fue creado con vistas a lo individual y real, se hace problemático. ¿No es acaso necesario ampliarlo más allá de los dominios de lo sensorial, lo real e individual, extenderlo a otros territorios? Husserl se esfuerza en ampliarlo a lo que llama el ámbito de lo categorial, ámbito de relaciones tales como aquellas que dependen de ciertas partículas lógicas (y, o, cópula).

En todo juicio nos encontramos con un tipo determinado de síntesis, la síntesis más común de sujeto y predicado (adición, negación). Ciertamente, tal síntesis se puede apoyar en un dato sensorial, por ejemplo un cuaderno rojo o azul; en este caso, la verificación se apoya en una evidencia sensorial, pero el mero ver el color azul no es una síntesis cognoscitiva, no supone una adición de lo azul a un determinado sujeto. Para ello, debe pasar del ámbito de los datos sensoriales al de las formas lógicas. Así pues, tengo que tener también en este ámbito una experiencia segura. El hecho de que la adición del predicado a un sujeto determinado se apoya en la experiencia sensorial no significa que sea experiencia sensorial. Hay una gran cantidad de esas formas que utiliza el pensar. Se agrupan en relaciones que, poco a poco, se van construyendo a sí mismas; un enunciado complejo puede ser tomado como sujeto de otro enunciado ulterior; o toda una estructura considera-

blemente compleja puede funcionar como sujeto integrante de un juicio. Los términos individuales de un juicio pueden ser sencillos o complejos. Todo esto son experiencias del ámbito de la lógica. ¿Nos encontramos aquí otra vez con algo como la distinción entre la mención y su impleción?

A primera vista parece que las estructuras lógicas son tales que, cuando las comprendo, esa comprensión se da siempre adecuadamente. La distinción entre el mero mentar y la verificación no tiene sitio, según parece, en los ámbitos evidentes de la lógica. Pero la diferencia entre la comprensión cierta y la mera articulación significativa de un teorema muestra que, en ese ámbito, hay una marcada distinción entre un ver claramente y un mero buscar.

Describir qué son y cómo se diferencian estas dos modalidades: en esto consiste el problema fenomenológico. Según el principio de todos los principios, es necesario precisar la idiosincrasia de la experiencia que se refiere a ciertas objetividades frente a la de la experiencia, que se refiere a otras muy distintos. Se trata de la diferencia entre experiencia sensorial y categorial. Husserl se da cuenta de que es posible seguir avanzando, que existe una experiencia originaria de lo universal y de lo abstracto en tanto que tal.

La experiencia de lo universal es una experiencia que esencialmente se diferencia de la experiencia de casos particulares; se trata de una experiencia que hace posible remontar el mero conocimiento de las cosas individuales y de aquellas generales que se formulan únicamente como generalidades hipotéticas o como juicios hipotéticos, es decir, hace posible remontar lo general empírico hacia un conocimiento enteramente abstracto. Este conocimiento se fundamenta en una experiencia de clase especial. Husserl llama *intuición genérica* a esta especial y típica experiencia de lo general.[5]

La experiencia de lo individual es, según Husserl, la experiencia de una nota individual, por ejemplo La natural, cuando alguien la toca en un diapasón, es decir, la experiencia de lo particular mientras tal

5. En checo, *názor obecného*, se corresponde con *generelle Intuition*, que según el *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, de Antonio Zirión, se traduce por «intuición genérica» (http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH.htm). (N. del R.)

nota está sonando. Esta nota, sin embargo, podemos tomarla no ya en tanto que nota individual que está sonando en ese lugar y durante ese tiempo determinado, sino también como un caso de algo que no es individual. Cuando hacemos esto, no estamos tomando la nota la natural como experiencia de lo individual, sino que llevamos a cabo una abstracción. Todo el mundo da por supuesto de qué se trata, pero Husserl quiere verdaderamente dejar claro qué es lo que es una abstracción, qué es ese distanciamiento de las coordenadas concretas en que se encuentra —esa ascensión—, es decir, el distanciamiento, por ejemplo, del hecho de que esa nota se encuentra en un determinado contexto, tiene una determinada cronología, etc. Cuando abstraemos, cuando tomamos esa nota únicamente como un caso de la especie «nota La natural», tenemos ya ante nosotros un objeto completamente distinto, porque no es individual.

Podré tener la experiencia de lo general en tanto en cuanto haya tenido experiencia de lo individual, lo cual no significa que sea lo mismo. Se trata de una experiencia de otro objeto, y este *otro* es precisamente algo que lo caracteriza de una manera esencial. La experiencia singular, real, por un lado, y la abstracta, no real, no individual, por otro, se pertenecen mutuamente. En ellas se atiende a diferentes objetos, pero ambas experiencias dependen esencialmente una de la otra. No puedo tener experiencia de la nota La natural si antes no he tenido experiencia del caso particular.

Y de nuevo: puedo hacer una mera mención abstracta, puedo únicamente pensar la nota La natural y puedo tener una verificación de esa mención —es decir, experiencia— en tanto que la nota La natural se hace presente. O al revés: el rojo de este tejado no lo tomo como hecho individual, sino como un caso de ese matiz del rojo en general.

Saber dónde se encuentra realmente la base de estas experiencias de lo general plantea un gran problema.

Husserl distingue dos categorías de lo abstracto: la empírica y la eidética.

1) Dentro de las abstracciones empíricas se agrupan los conceptos que se basan en repetidas experiencias de lo individual. Por ejemplo, nuestros conceptos zoológicos (león, gato doméstico) se obtienen

mediante experiencias de las cosas individuales y la posterior generalización de estas experiencias, generalización esta enteramente hipotética. Por ejemplo, existía la presunción de que sólo hay cisnes blancos, pero después se comprobó que también los hay negros. Lo que determina aquí el establecimiento de un conjunto de rasgos comunes a ese objeto abstracto es la experiencia individual que se ha tenido de ellos, y que los ha dispuesto luego unos junto a otros en atención únicamente a su reconocimiento concreto.

Junto a estas existen también:

2) Abstracciones eidéticas —otra categoría de lo general. Se trata de abstracciones que están inevitablemente relacionadas con toda forma posible de experiencia. Son necesarias *a priori*. Por ejemplo, una nota tiene ciertos aspectos intrínsecamente inevitables: intensidad, altura, color... Estos factores no están empíricamente añadidos a la nota; su intuición nos la depara un caso concreto entendido en tanto que caso de la especie «nota La natural». Las nociones extraídas a partir de una visión de este tipo tienen una validez general: de ninguna manera hipotética, sino necesaria.

Esta teoría implica no pequeñas dificultades, de ello era consciente el mismo Husserl. Entre todo aquello que su filosofía ha legado a nuestro presente hay que distinguir, a través de una revisión pormenorizada de toda esta problemática, qué es en ella lo que sigue siéndonos útil en sentido académico y general desde el punto de vista de nuestra situación hoy.

La teoría de la intuición genérica ha sido duramente criticada, entre otros, por Adorno. Adorno alega en contra de esta versión elemental de las intuiciones eidéticas (intuiciones de tipo *species*) que, en tanto que se trata de algo concreto, nos encontramos con una intuición individual, mientras que si se trata de algo general no nos encontramos ya con una intuición, sino con un concepto. Frente a una intuición individual, por ejemplo la intuición individual de la nota La natural o la percepción del color rojo, no se da nada nuevo cuando esos casos los acojo en tanto que casos de una especie abstracta que los abarca, sólo

que se ha producido un conocimiento conceptual que es, en sí mismo, general.

Este tipo de crítica deja de lado todo el problema de la diferencia fenomenológica entre la mera mención y la auténtica impleción. La cuestión es: ¿tenemos en el ámbito de lo general algo semejante a la impleción? Si queremos seguir de cerca nuestra propia experiencia, entonces no puede haber duda a este respecto. La pregunta, más bien, es: ¿es posible caracterizar con exactitud la impleción en el ámbito de lo eidético como impleción de la intuición? La palabra intuición nos sugiere algo que es inmediato, algo dado sin más, a lo que se accede sin el requerimiento de un acto explícito, lo cual significaría algo distinto de la mera y pasiva recepción de lo dado. Es evidente que no alcanzamos lo general de la misma manera que cuando abrimos los ojos y las impresiones sensoriales penetran en nosotros, o sea, en un estado de cierta pasividad espiritual. Las abstracciones —hipotéticas tanto como verdaderas— son, en un sentido fuerte, algo que, en cualquier caso, presupone el acto de la comparación, de una serie de operaciones mentales, de acciones. Así que, según parece, se diría que en el término *evidencia* no se halla contenido ese otro *tertium comparationis* que aquí se presenta como necesario. La experiencia de las cosas abstractas requiere algo más que meramente abrir los ojos y ver las abstracciones como si estuvieran ahí mismo, delante de nosotros.

El mismo Husserl se dio cuenta de las dificultades que comportaba su teoría de la intuición genérica. Una teoría fundada sobre el establecimiento de la diferencia entre el caso particular sometido a proceso de abstracción, por un lado, y la abstracción empírica, por otro, se vuelve problemática a partir del momento en que nos damos cuenta de que cada caso puede ser materia de muy diferentes abstracciones. Por ejemplo, la diferencia entre familia y especie, todo lo que se encuentra entre la agrupación más amplia y entre la especificación más pormenorizada: una nota concreta efectivamente percibida, la nota La natural, es un un caso de la «nota La natural», pero también de la idea de tono, de la idea de acústica.

Con vistas a hacer consistente la teoría de los universales, es necesario mostrar de qué manera se alcanza el último y más elevado grado de la abstracción. Esto era justamente contra lo que habían lucha-

do los empiristas —Berkeley, Hume y la teoría tradicional de la abstracción:

Abstraer significa discernir y extraer reflexivamente algo que en la realidad no se puede llegar a individualizar. ¿Cómo es posible compartimentar lo real y extraer aquello que individualmente no se da? ¿Dónde se halla la experiencia base para esta experiencia conceptual de lo general? Frente a estas preguntas, los empiristas rechazaron el concepto tradicional de lo abstracto en tanto objeto especial y propusieron una teoría nominalista: lo general no existe, la abstracción es sólo un uso general de un objeto, que en sí mismo es real como individualidad. Con respecto a ello, daban una importancia esencial al lenguaje, que suministra un sistema de signos individuales, los cuales podemos utilizar de forma general. Un signo, una palabra pronunciada, es individual y singular; no obstante, en determinadas circunstancias, hacemos uso de las palabras de forma general, es decir, se caracterizan de forma general. Se trata tan sólo de una aplicación abstracta del lenguaje, de una caracterización general de cosas concretas.

Naturalmente, la dificultad se presenta aquí en otro sitio, en esa aplicación abstracta unificadora. Con vistas a superar esa dificultad del grado más alto de la abstracción, Husserl formuló la teoría de las variaciones eidéticas. Cada abstracción verdadera la entendió como una invariante que se alcanza a través del siguiente proceso: se somete cierto caso de un determinado *eidos* (una sola nota La mayor) a una serie de variaciones en el pensamiento, y se retiene aquello que es común a todos los casos que de esta manera entran en el juego de variaciones. Habiendo permutado en las variaciones distintos grados de color, intensidad, etc., obtenemos al final de dichas alteraciones algo que, teniendo definitivamente color e intensidad, es común a todas ellas y que nos lleva directamente a la contemplación del *eidos* de la nota La mayor. O de otra manera —entiendo la nota La mayor en sí como cierta posibilidad conmutativa de las variaciones del fenómeno *altura* y que nos conduce a la idea de «nota» en absoluto: a la nota le corresponde una cierta altura, color, etc. De tal manera quiere Husserl asegurar la experiencia base de lo universal como lo dado en la experiencia. Al mismo tiempo, podemos ver que la experiencia en el ámbito del *eidos* no es contemplación pasiva, sino que aquí experiencia implica una técnica

de variaciones, es experiencia de variaciones posibles, continua pero ubicada de acuerdo a unas referencias específicas.

No sintiéndose satisfecho con esta constatación general, Husserl insistía en que, respecto a la experiencia eidética, lo más importante es la recíproca superposición de datos individuales, la creación de algo común de lo que todos participan, a partir de cuya concomitancia se descubre su *eidos*.

Supone que, por ejemplo, en el caso del *eidos* de color, existe algo así como una base común para toda la cualidad de color, para todos los colores concretos. Se trata de un pensamiento muy problemático. En el marco de las teorías husserlianas, hay lugares oscuros, por lo que es necesario discernir entre lo que es posible aceptar y lo que debe ser desechado. Con su principio de todos los principios, Husserl formuló un problema, de ninguna manera su acabada resolución. Lo que verdaderamente supone la formulación de este principio es una pregunta hecha a nuestra experiencia. La experiencia no está de una vez por todas definida de antemano; de primeras no sabemos qué es la experiencia. (No como los empiristas ingleses, para los cuales estaba claro que experiencia era experiencia sensorial.) La experiencia es el nombre del problema. Esta es la novedad del empirismo de Husserl.

¿Qué significa realmente el empirismo husserliano? Significa que la filosofía, en tanto que teoría básica de todos los aspectos de la experiencia, no es una construcción, no es un sistema de pensamiento que soluciona problemas abstractos, sino que la filosofía es, ante todo, el seguimiento de lo dado. Filosofar significa ver. La filosofía tiene su propio ámbito de conocimiento, tiene la capacidad de conocer cosas, pero de ninguna manera podrá conocerlas sólo *ex post*, contentándose con un conocimiento adaptado de otro sitio; sí es admisible que se pregunte por sus propios fundamentos y por sus conceptos fundamentales, e incluso que llegue a adaptar reflexivamente alguna de las estructuras con las cuales los saberes objetivos trabajan hace tiempo. La filosofía, según la fenomenología husserliana, puede extraer de sí misma lo que tiene que decir, tiene su propia fuente de conocimiento. Se trata de una disciplina que es señora de sí misma.

Todo lo que hemos mencionado hasta ahora —la diferencia entre la esfera sensorial y categorial y, en la categorial, la teoría del conoci-

miento de los universales—, es sólo un ejemplo de la aplicación del principio de todos los principios, no se trata de la totalidad de la fenomenología. La fenomenología ha sido simplificada a menudo, identificada como disciplina del conocimiento de los universales, en tanto que verdaderos universales. (La Escuela de Munich, Max Scheler: la fenomenología es la experiencia de lo universal.) Y esto porque Husserl descubrió en este ámbito un nuevo continente en tanto que en toda la filosofía moderna se consideraba el conocimiento de los universales como algo acabado y perteneciente a la Escolástica. El conocimiento de los universales es, según Husserl, un campo propio de la experiencia y esto fue inspirador para los filósofos de comienzos de siglo. Sobre todo para Scheler. «Scheler es el Adán del nuevo paraíso de las intuiciones eidéticas» —dice Ortega y Gasset.

Pero la intuición eidética, tal y como fue conceptualizada por los primeros discípulos de Husserl —Reinach y Scheler—, implica ciertos problemas que hemos de aclarar antes de poder echarnos a la sombra del árbol del nuevo paraíso. Porque el caso es que nos encontramos con críticas sumamente adecuadas pero que, no obstante, parecen no dar de lleno en los pensamientos de Husserl.

Si es que queremos entender la intuición eidética, tenemos que partir del principio de todos los principios, y de su relación con esa experiencia originaria sin la cual es imposible el lenguaje y nuestra orientación en el mundo; debemos partir de la relación entre mención y verificación, y sólo después entenderemos la intuición eidética como una cierta región de la experiencia. No podemos tomar el concepto de intuición en tanto que intuición inmediata, intuitiva. La intuición eidética debe ser un procedimiento metódico, que pretende legitimar y reseñar cada paso de su avance. Lo cual es un aspecto más del principio.

Todo aquello de lo que se trata en filosofía hay que reseñarlo con conocimiento de causa. La experiencia de las cosas está reglamentada y estructurada. Sobre cada articulación de tal experiencia hay que cerciorarse de forma vinculante. Lo que el filósofo ha pretendido debe situarse al alcance de la revisión de cualquiera. Lo mismo que en la ciencia. Cada noción está controlada, revisada. La filosofía no está en los dominios de la profundidad, sino en los dominios de la claridad, una

claridad que quiere desplegarse completamente ante nuestra vista. No está en los dominios de la genialidad, sino en los de la ciencia exacta.

Ciencia exacta aquí significa estricta aplicación del principio de todos los principios —que la fuente de todos los conocimientos es la experiencia tomada como se da, y sólo dentro de los límites en que se da, es decir, sin exceder los límites de lo dado originariamente. Según esta concepción, la fenomenología se presenta como filosofía que no quiere estar en deuda con los contenidos y conocimientos de las ciencias, que pretende tener su propio cuerpo de nociones y su propio método que consiste en realidad en el principio de todos los principios.

Una filosofía que progresa de esta forma es una filosofía que problematiza y que no consiste en el establecimiento de dogmas indiscutibles. Pretende ser tan crítica como lo es la ciencia. Cada uno de sus pasos controla y es controlado por los demás. El concepto de intuición eidética es, por tanto, el nombre del problema.

Sobre todo, hay que llamar la atención sobre el hecho de que el objetivo principal de Husserl no fue apreciado en su justo término en las producciones de sus primeros seguidores, en la primera fase de la asunción de su problemática —es decir, en Scheler. Lo dicho se manifiesta en una interpretación incorrecta de la relación entre fenomenología y lógica. La diferencia fundamental entre mera mención, por un lado, y verificación, intuición eidética, por otro, se interpretó como diferencia entre fenomenología (intuición de las cosas mismas) y lógica en tanto que disciplina que trata con estructuras puramente abstractas, estructuras de meras menciones, las cuales se tienen que apoyar de nuevo en alguna intuición y extraer de ella su propia justificación. Si la lógica tiene que justificarse a partir de intuiciones, entonces la lógica es, con relación a la intuición de las cosas mismas, algo derivado, secundario, dependiente y, desde el punto de vista de la filosofía, inútil. Sobre la base de esta diferencia, Scheler erigió su propia teoría de verdad e ilusión. Filosóficamente, lo más importante es acceder correctamente a la experiencia de lo general, de los genuinos universales. No tenemos verdaderos universales sólo en el ámbito del color, en ámbitos irrelevantes, sino también respecto a cosas muy concretas, en los ámbitos de la vida, de los valores y de la moral. En todos estos ámbitos, en los que Scheler pretende proporcionar verdades profundas y

vinculantes, tenemos ante nosotros diferencias enormes entre unas intuiciones y otras. A este respecto, Scheler quería formular, sobre fundamentos fenomenológicos, una teoría general de los valores y sobre ella una ética con la que todos pudieran comprometerse. Una ética que, partiendo de una intuición pura, fuera universalmente convincente acerca de sus compromisos. En principio, la ordenación de los valores, desde el más inferior al superior, se apoya en la misma intuición eidética que la matemática. ¿De dónde proviene entonces la divergencia que, acerca de esos valores, tienen todos en este ámbito?

Según Scheler, existe una dificultad en el hecho de que a menudo las intuiciones eidéticas singulares se obstaculizan mutuamente si no están inventariadas en el orden requerido. Para ser capaces de llevar a cabo una intuición eidética, hemos tenido que tener previamente una cierta experiencia que le sirva de fundamento. Pero para llevar a cabo esa experiencia correctamente, tenemos que apoyarnos asimismo en otra experiencia anterior; este orden no lo podemos cambiar. Y aquí, en el ámbito de lo eidético, pueden darse errores que afectan a esas relaciones esenciales. Esto lleva a Scheler a afirmar que el ámbito de las intuiciones esenciales que son importantes para el hombre no depende del discurso puramente lógico, no está controlado lógicamente. Las formas lógicas dependen verdaderamente de intuiciones concretas. Lo que nos interesa es ejercitarnos en la técnica que permite analizar las relaciones eidéticas en su orden conveniente, así como cómo están construidas en sus propios fundamentos. No debemos preocuparnos del control lógico posterior.

Y, con todo, Husserl, ya en sus *Investigaciones lógicas,* mostró que el concepto de fundación en la esfera eidética es un concepto lógico. Que cada intuición, cada estructura, está fundada en otra —se trata de una legalidad abstracta que pertenece a la ontología formal, la cual es uno de los capítulos de la lógica. Pero la divergencia entre fenomenología y lógica llevó al hecho de que la fenomenología fuese asumida como algo irracional e irracionalista. Fue una crítica que se le hizo muy frecuentemente. Por ejemplo, Luckács, en su libro sobre el colapso de la razón,[6] dice

6. György Luckács, *Die Zörsterung der Vernunft*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1953. Trad. esp.: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1983. (N. del T.).

que el juicio eidético es irracional, basado en la intuición en sentido irracional. Encontramos una crítica semejante en un pensador por lo demás de orientación radicalmente distinta, como es Ortega y Gasset.

Una crítica como esta se basa en una mala comprensión de Husserl. Si adscribimos la ampliación fenomenológica de la idea de experiencia al ámbito de lo categorial y lo universal, de tal manera que no se trate aquí de una idea irracional, sino de una estructura regular y discursiva de cierta actividad mental, un pensamiento que se realiza de tal forma que proviene de la mera mención y va hacia la impleción comprometida, entonces la fenomenología se abre a problemas en los que trabajó la filosofía de Kant: la síntesis intuitiva, el discurso y su referencia en la experiencia. Por eso, para Husserl, la filosofía de Kant sigue viva. Lo que estamos intentando es responder a las preguntas que nos legaron Kant y Husserl acerca del significado de intuición, experiencia, *a priori.*

II

Volvamos por un momento al principio de todos los principios. La formulación de este principio se encuentra en *Ideas I*: «toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo aquello que se nos brinda originariamente, por así decirlo, en su realidad corpórea, en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, y sólo dentro de los límites en que se da».[7] La intuición originaria es la fuente última de conocimiento. Lo dado debe darse en el original. Aquello que se da, debe estar realmente presente, no en representación. Tal evidencia está por encima de todo argumento, por encima de toda demostración indirecta. Y, por otra parte, solamente esa intuición es la que en última instancia puede presentarse como origen de toda demostración.

Seguramente, tal formulación no es un ejemplo de claridad. Si queremos entender el principio, tenemos que someter los distintos térmi-

7. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch. Husserliana, III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 43.

nos a un análisis profundo. En la exposición de hoy vamos a mostrar que Husserl nos transmitió este principio en tanto que problema, en tanto que uno de los problemas centrales de la fenomenología.

Ante todo la intuición; y la intuición que da originariamente. En la clase pasada hemos dicho que una cosa así suena a empirismo si tomamos intuición en el sentido de un darse inmediato que no presupone nada anterior ni posterior a él mismo.

Encontramos un principio parecido en Hume cuando este analiza las ideas compuestas: las representaciones formadas sobre la base de nexos sintéticos —los cuales, en definitiva, remiten a leyes asociativas— quedan en entredicho en cuanto a su capacidad objetiva y su validez. Hume dice que debemos remitir toda idea compleja —saber no originario, derivado de una determinada percepción— a esa percepción original en cuya esencia se fundamenta, si es que queremos mantener su validez objetiva. Este principio tiene el mismo sentido que la *navaja de Occam*: lo reduce todo a las *sensations* (datos atomizados). Todo lo sintético que hay en nuestra experiencia es un agregado subjetivo que ponemos encima de lo puramente empírico. Su validez objetiva es problemática, no está garantizada objetivamente.

El principio de todos los principios no se deja interpretar como la *navaja de Hume*. Lo hemos mostrado ya en el análisis del intento husserliano de ampliación del concepto de evidencia al ámbito de lo categorial, de los universales. En ese ámbito, Husserl se esfuerza igualmente por encontrar lo originario, lo dado originariamente. Con su concepción del principio, Husserl no se sitúa, ya desde el origen de su pensamiento, en el ámbito de lo sensorial. Sería incorrecto decir que lo que le interesa es una ampliación del principio de intuición, de la intuición originaria, que va de lo sensorial en dirección hacia otra parte, porque Husserl, ya desde su punto de partida, está en una situación ajena al ámbito de lo sensorial.

El principio no se radica originalmente en la percepción. El principio husserliano se radica ya desde el comienzo en el ámbito de la lógica, en el ámbito del significado, en el ámbito del lenguaje dotado de sentido. Ahí es donde están sus raíces. Para que podamos hablar, para que el lenguaje, con todo lo que implica para el hombre pueda funcionar efectivamente, son necesarias ciertas estructuras fundamentales.

Formular significa formular trivialidades, pero tales que podamos reconocerlas. En cosas aparentemente triviales que contemplamos como si fueran lo más normal se ocultan cosas importantes. Las contemplamos como algo extremadamente evidente, transparente, banal, con lo cual su verdadero sentido se nos ensombrece. La reflexión acerca de estas trivialidades puede conducir a regiones que ya no son tan triviales.

Si el uso del habla y la comunicación tiene sentido, entonces en las diferentes experiencias mentales que tenemos unos y otros hombres debe estar contenido lo mismo. No sólo lo que es análogo, lo que comparte muchas semejanzas, sino lo mismo. Lo mismo —en los multiformes actos del pensamiento. Es más: debemos ser capaces de pensar, de mentar lo mismo, esté o no esté dado, presente, intuido. Es decir, que frente a las diferentes formas del darse,[8] se mienta lo mismo. Lo mismo en las diferentes formas del darse.

Consecuentemente, a esta obviedad, de la que depende la teoría del lenguaje, le pertenece la siguiente tríada:

1. Los actos del mentar, que se pueden repetir y en los que se mienta lo mismo.
2. El sentido —una unidad que no se dispersa con el hecho de que esté presente en diversas menciones.
3. El objeto al cual se refiere la mención, el cual *puede* pero no *debe* estar dado.

Lo dado originariamente no es mera mención, sino el objeto mismo mentado, presente en la experiencia. La experiencia que efectúa ese dar está inscrita en una estructura básica: una estructura lógica, una estructura del logos, una estructura del discurso dotado de sentido.

8. En checo, *danost* es un sustantivo derivado del verbo *dát* (dar). Puede significar tanto el darse, como «dato». Podemos considerarlo un equivalente al término husserliano *Gegebenheit*, que se refiere a la forma como se presentan los fenómenos en las menciones, la manera como «se dan». Aquí traducimos por «darse» (salvo algunos casos, en que el contexto lleva a traducir por «dato»). Debe notarse no obstante que *Gegebenheit* ha sido traducido en ocasiones como «donación», «dación», «dadidad» o «datitud» . Cf. la Introducción de Miguel García-Baró a *La idea de la fenomenología*, México, FCE, 1997, p. 11. (N. del R.)

Por ejemplo: «Hoy hace buen día». Todo el mundo puede entender esta frase. Pero eso no quiere decir que la frase contenga en sí misma su cumplimiento. Que no es así, lo vemos echando un vistazo por la ventana. Este segundo acto se relaciona de cierto modo con el precedente: coincide o no coincide con él. La frase que ha sido pronunciada es un acto que pertenece al mentar. Un mentar puede coincidir con otro o no.

Esto es una estructura que no está tematizada en nuestra experiencia diaria del lenguaje, que ignoramos. Mediante el lenguaje, mediante esa estructura, pasamos directamente al objeto, que es lo único que nos interesa. Se trata de una estructura compleja: una mención vacía y una mención que se llena, en la cual nuestra actividad subjetiva tiene un papel importante —con relación a la mención y al objeto, al mundo objetivo, a la impleción de la mención. Por ejemplo, el fenómeno del habla se basa en lo siguiente: constantemente estamos insertos en un sistema de referencias lingüísticas, sin embargo no vivimos en el puro lenguaje, sino en aquello a lo que el lenguaje se refiere. El ámbito del sentido lingüístico incorpora hacia sí aquello que puede confirmar o desmentir las proposiciones lingüísticas. Todo ello se halla recíprocamente relacionado.

Esto significa que, cuando Husserl habla del darse originario se refiere al darse originariamente que llena una cierta intención o mención: ya desde el principio se está moviendo en el ámbito del *logos*, y de ninguna manera en el ámbito de los datos sensoriales, como Hume. Husserl va más allá de este ámbito; se da cuenta de que nuestra experiencia tiene eminentemente el carácter de una actividad por medio de una cierta forma del mentar. Esto no significa que cada acto de nuestra experiencia sea un acto lógico o de sentido lingüístico con su correspondiente impleción o decepción que actúan inmediatamente en su examen. Porque nuestra experiencia vital no está atomizada, sino que, por el contrario, siempre hace referencia a más y más experiencias ulteriores recíprocamente contrastándose. No existe la experiencia atomizada.

Tomemos, por ejemplo, una percepción. No estamos hablando ahora del lenguaje, sino de un ámbito más elemental con el cual el lenguaje se conecta de alguna manera, presuponiéndolo, es decir, presu-

poniendo una cierta verificación o decepción. Y se trata del nivel más elemental. Por ejemplo la alfombra: la anticipación del dibujo geométrico tal y como continúa debajo del armario es un ejemplo de la estructura analógica que está presente sin cesar en nuestra vida perceptiva. La vida perceptiva está especialmente construida de forma sintética. Cada uno de sus momentos concretos remite a un todo, que se nos muestra en la percepción. La vida perceptiva incluye, por tanto, la estructura de impleción o decepción. Cada anticipación se puede llenar o no.

La estructura del lenguaje nos ha conducido al descubrimiento de una cierta estructura general de la experiencia, la cual es una estructura sintética de un tipo especial en la que se da una contradicción entre intención y su cumplimiento, es decir, su conexión sintética.

Una estructura sintética de tipo especial —aquí ya no se trata de banalidades. Esto se encuentra en evidente contradicción con el sensualismo empirista, que se esfuerza en llegar en nuestra vivencia al dato más elemental posible, al dato que está puramente dado como presencia inmediata, más allá del cual no es posible seguir avanzando. Esos datos son como átomos fundamentales, ladrillos de construcciones ulteriores. Husserl asegura: la percepción sensorial en tanto que tal es aquello que da la cosa física misma, en su presencia. En tanto que tal, es la fuente garantizadora del conocimiento. Debemos tomar lo dado así como está dado, y no ir más allá de lo dado. Pero cuidado: la intuición sensorial no da *impressions*, como suponen los empiristas británicos, sino que da las cosas. Eso es el darse en el original.

Hemos dicho que la diferencia entre intención e impleción, esta estructura básica de menciones y referencias a través de la cual las menciones quedan llenadas o decepcionadas, es la vasta estructura en la que se da el hecho de nuestra experiencia, y tal estructura no se limita al ámbito de lo sensorial. Esta estructura se relaciona también con el ámbito de lo categorial, el ámbito de los juicios, del raciocinio lógico, de las estructuras lógicas en general. Todo ello proviene de esta estructura de intención e impleción. Sin embargo, corremos aquí el peligro de caer en un error. Husserl intenta mantener el término «intuición» también para este ámbito. Al usar ese término, en lo que está pensando es en «impleción».

La tradición empírica ha cargado el término intuición con el sentido de algo que se da de forma inmediata y atomizada. La impleción en el ámbito de lo categorial no tiene, sin embargo, este carácter. Se basa en actos categoriales, síntesis expresamente llevadas a cabo, mediante las cuales se llega a alcanzar algo como una impleción. Esta es una actividad sintética que se desarrolla en juicios, en intuiciones eidéticas, mediante los cuales y gracias a un método de variaciones nos apropiamos del significado de un concepto determinado de manera que alcanzamos la identidad de tal concepto en la actualización de sus características no empíricas —de lo que aquí se trata es de actividades no inmediatas, sino compositivas, sintéticas, donde se encuentra el fundamento de la impleción. Esta actividad va, desde el principio, más allá del dato aislado, y, bajo ciertas condiciones, esa intención que rebasa lo concreto puede llegar a cumplirse. Pero, evidentemente, no es lo mismo que cuando tenemos ante nosotros la nota «La mayor» y únicamente abrimos a ella nuestros sentidos y la percibimos.

¿Es posible considerar el principio husserliano, que acentúa de forma tan conspicua el papel de la intuición, como análogo del empirismo? ¿Es que acaso lo que mantenía Husserl era que en el ámbito de las ideas, de las formaciones cognoscitivas, tenemos ante nosotros lo mismo que en el caso de las intuiciones inmediatas, tal y como postulan los empiristas para el ámbito de lo sensorial? ¿No es por eso por lo que considera tan importante el término «intuición», el «darse originario»? ¿Por qué utiliza un lenguaje heredado del empirismo?

Incluso en el ámbito de lo sensorial, se sitúa Husserl contra el empirismo. Algo como los datos atomizados es en realidad una mera construcción. A pesar de que la teoría husserliana de la percepción es sólo una teoría, su impulso fundamental es antiempirista. En cada percepción está ya siempre superado aquello que aparece como dado inmediatamente. En cada una de nuestras experiencias sucede que estamos originariamente orientados hacia la cosa, la cual nos parece inmediatamente dada, como si fuera suficiente que nos abramos y recibamos ese objeto. Pero precisamente por el hecho de que no es así, porque Husserl no es un sensualista, por eso se hace necesario interpretar aquel principio, el principio de experiencia. Asegurarse el terreno en el que se muestra la experiencia, saber qué es para poderla con-

trolar, aprehender, analizar; fijar estructuralmente cada uno de sus diversos componentes que competen al darse, al no darse, al superar, etc. De esto se trata.

Con vistas al análisis de la experiencia, uno de los puntos clave es el momento de su aprehensión, en el cual se muestra verdaderamente la importancia del principio. El análisis de nuestra experiencia se desarrolla en la reflexión. Pero la reflexión no coincide, según Husserl, con la *reflection* de Locke, es decir, con un acto de la *sensation* interna. No es la aprehensión de un instante puntual que se da en su actualidad, sino que tiene sus propias estructuras necesarias. Desde el momento en que se comprendiera la reflexión como una mera aprehensión de actualidades en su actualidad, en su presencia viva, estaríamos abocados a consecuencias escépticas.

Existe una serie de psicólogos modernos que estudian las posibilidades de la aprehensión de nuestra vida espiritual interior. Husserl cita a tales psicólogos: apenas podemos establecer hipótesis sobre cómo ocurre la aprehensión de las vivencias inmediatas. La vivencia inmediata no es conocimiento ni tampoco objeto de conocimiento. No es posible percatarse de qué manera se llega a recoger la vivencia. Con todo, la observación de uno mismo es un hecho. Podemos tener diferentes intuiciones de esa vivencia en sí, diferentes intuiciones de la autoaprehensión consciente y autocontemplativa. De lo que aquí se trata es de los resultados de la autoobservación, o sea, de una intuición contemplativa, del conocimiento de las vivencias que ya hemos tenido. ¿Cómo es posible determinar esos estados de los cuales no nos es posible tener conciencia, que son en sí estados de conciencia, que todo el mundo experimenta pero sin saberlo? Y si pudiera saberse, ¿cómo o de dónde extraer ese conocimiento de que la vivencia es tal y como uno mismo se la representa? ¿De la cabeza de quién le está permitido a la fenomenología saltar a la vida? A raíz del conocimiento de la vivencia no se puede determinar que la vivencia sea realmente como el conocimiento dice que la vivencia es. Haría falta aquí un nuevo método experimental, pero Husserl tiene la esperanza de que la psicología avance más cuidadosamente, teniendo en cuenta que le falta el celo que ponía en su trabajo el fundador de la fenomenología.

Husserl tiene una respuesta para esto. Sobre todo se esfuerza por mostrar que la fenomenología debe, por razones esenciales —porque la cosa lo pide así—, ensayar una exposición no sólo de aquello que se experimenta inmediatamente en la reflexión, sino que debe hablar también sobre aquello que no está presente inmediatamente en la reflexión, porque con aquello que está presente se vinculan esencialmente muchas cosas que no lo están.

En la reflexión sobre la vivencia, no se puede aislar un instante inmediatamente presente de todo aquello que el pasado le ha transmitido. La retención y la protención pertenecen inexorablemente al presente vivo. En cuando hablo del presente vivo ya estoy tratando *eo ipso* con esos componentes no actuales.

Acaso no es competencia del fenomenólogo la constatación de ciertas vivencias concretas, la concentración en una situación real y en el darse de las vivencias que desea analizar para dejar claro este darse. Las vivencias de una persona real cualquiera no deben interesarle —en tanto no hace la fenomenología de esa persona determinada. A pesar de que abstrae a partir de esa experiencia, a pesar de que no le interesa, puede analizar el acto de la duda o del recuerdo en tanto tales y encontrar en la reflexión la estructura esencial que la fundamenta, no sólo lo que está en ella presente, sino la esencial conexión con el resto de la vida espiritual, en la cual está inscrito siempre el acto concreto.

Una semejante limitación a la pura facticidad, a la absoluta realidad concreta de la vivencia, que no sabe nada de sí misma, que no es un conocer, sino una concentración de un cierto instante de la vida en sí mismo, una tal concepción, que haría de la vida algo ciego a sí mismo, pertenece por definición al escepticismo más genuino, porque presupone aquello que niega. Hablar sobre la propia conciencia, sobre la propia vida, presupone que podemos conocer sus estructuras esenciales, utilizar ciertos términos. El escepticismo hace uso también de ciertas estructuras, las cuales toma de la reflexión, de la consideración de las últimas fuentes del conocimiento.

El *motto* esencial de Husserl suena así: ¡A las cosas mismas! ¡Vuelta a la experiencia! Este *motto* Husserl lo precisa en el principio de todos los principios. El principio se encuentra radicado en el ámbito del logos,

pero de ninguna manera en el ámbito de los meros significados lógicos, sino en el ámbito de la dinámica del logos, allí donde las cosas se muestran, donde, a otra altura, las cosas se hacen fenómenos. Este es el ámbito de la fenomenología.

¿Cuál es entonces la tarea de la filosofía? ¿Qué son las cosas mismas, hacia las cuales hay que volver? Es decir, las cosas en ese ámbito especial donde, gracias a la reflexión, se hace posible encontrar la estructura de la experiencia de cómo las cosas se descubren. No se puede investigar cómo se descubren las cosas en la contingente facticidad de su aparición, sino en las estructuras fundamentales que permiten de antemano que las cosas se aparezcan como objetos de una cierta clase, para que en actos sintéticos se den estructuras universales, se den verdades, para que el mundo se aparezca en su construcción conforme a leyes. Esto es posible estudiarlo de antemano, Husserl está seguro de ello. Esa es justamente la tarea de la filosofía.

Si esto es así, ¿acaso no pertenece al dominio de la filosofía únicamente el dato puntual, sino estructuras más profundas que permiten su ubicación, elaboración y dotación de sentido? ¿Acaso no pertenece al dominio de la filosofía lo sintético, lo unificador, en lo cual se detiene ese principio? ¿Por qué se le da tanta importancia a la prueba que se encuentra en el sentido pleno, en la intuición , en el darse originario? ¿No se trata de un resto de empirismo? ¿No es un resto de la sugestión del ideal, propio de las ciencias de la naturaleza, de una construcción a partir de elementos simples, los cuales se pueden constatar e situar indudablemente en su presencia? Pero es que es precisamente en esto donde la fenomenología es original. Pretende ser una nueva filosofía porque no apunta a construcciones, a meros problemas analíticos, sino a la intuición. En esta intuición reside su faceta filosóficamente más fructífera, imprescindible, aquello que hace de ella una disciplina con contenido propio, y no sólo una reflexión sobre los conocimientos que otras ciencias o la vida cotidiana proporcionan. Husserl quiere que la filosofía pueda extraer del ámbito de la intuición aquello que de otro cualquiera no podría extraer. Es la razón por la cual la intuición eidética fue acogida con entusiasmo.

Cuando ahora vemos que esta supuesta revolución no era tal, que sólamente renovaba, profundizaba y precisaba lo que ya se sabía

—que en los actos sintéticos hay un dominio que es propiedad de nuestro pensamiento, de nuestra conciencia, a diferencia de lo que pasa con el mero darse—, entonces ¿qué es lo que queda de esta revolución?

A este respecto, Husserl y sus alumnos nos han legado una cuestión profunda. Hay diferentes posibilidades de enfrentarse a esta dificultad de la fenomenología husserliana. Una de ellas, que quiere radicalmente llegar hasta el final, es esta: realmente, la fenomenología de Husserl no es un empirismo, sino que su acentuación de la importancia del λόγος, lo que encierra todo en sí, a lo cual nada le es extraño, debe conducir, y en realidad conduce, a consecuencias radicales, a la concepción según la cual el objeto de la filosofía es el espíritu que se conoce a sí como la totalidad de todo lo que es. La tarea de la filosofía —lo que es la fuente de la intuición original, lo que esta intuición finalmente considera y también lo que la hace posible— es el espíritu que se comprende a sí mismo.

Evidentemente, de lo que aquí se trata es de una concepción especulativa de raíz hegeliana. El principio de todos los principios nos lleva finalmente al sujeto absoluto que se comprende a sí mismo y que despliega frente a los ojos del espíritu toda su experiencia completa. Lo cual presupone que de ninguna manera se debe tomar como objeto de nuestra experiencia una intuición que sea producto de la investigación de las cosas dadas individualmente, sino el seguimiento de las conexiones esenciales que constituyen el núcleo de nuestra experiencia. Además, el principio debería estar dado intuitivamente, debería ser la impleción de una intención espiritual, a la cual alude dicho sistema. El caso es que en nuestra cándida e inmediata experiencia pasamos de largo y olvidamos aquello que la hace posible. El objeto de la filosofía queda olvidado en ella. Para nosotros, las cosas bastan en sí mismas, y no reflexionamos acerca de la manera en que se presentan y cómo esto es posible. Están aquí, sencillamente; pensamos sólo acerca de sus relaciones internas, reales o ideales. Así pues, la filosofía no es otra cosa que despertar del olvido a nuestro pensamiento, a nuestra alma y a nuestra vida espiritual entera.

La vida espiritual consiste precisamente en estas consideraciones, que originalmente se le sustraen a sí misma. El filosofar se centra en el esfuerzo de abolir ese olvido. O dicho de otra manera: en realidad,

el espíritu se encuentra enajenado de sí mismo. La tarea de la filosofía es perseguir y abolir esa enajenación.

Todo esto son conceptos especulativos. Husserl presupone sin cesar tales conceptos especulativos, pero precisamente porque lo que le interesa es un procedimiento metódico con el objetivo de hacer de la filosofía una ciencia exacta que actúe científicamente en cada uno de sus actos, en la que cada elemento de la cadena argumentativa sea inmediatamente accesible, por todo ello este fundamento especulativo lo silencia y lo suspende, esforzándose por disolverlo en investigaciones concretas prácticamente empíricas. Al mismo tiempo, hay momentos determinados en que debería aumentar la actividad especulativa, y precisamente entonces la filosofía de Husserl se esfuerza por esquivar esa dialéctica que sale a su encuentro.

Pero la concepción especulativa inconfesable se disfraza de doctrina empírica que pretende, en la aplicación del principio de todos los principios, entender cada momento de nuestra experiencia como un darse originario, en lo cual imita al empirismo.

Uno de esos momentos es la relación entre un universal y un hecho concreto. Todas y cada una de las cosas son un caso de lo universal. Este hombre de aquí es un caso del universal «hombre», lo cual es una singularidad eidética, la categoría inferior, por debajo de la cual no hay ninguna otra, sino que se encuentra ya únicamente su propia realización fáctica. Si considero este que está aquí presente como un caso de lo universal, entonces lo adscribo a la escala de los universales, la cual se dirige desde este caso de aquí hasta los géneros más altos. Pero este que está aquí no es sólo un caso de lo universal, sino que al mismo tiempo se trata de un hecho concreto y, en tanto que hecho, es una síntesis de lo universal y de ese hecho concreto. Se trata de un ejemplo en que lo universal es al mismo tiempo algo más que lo universal. De estas situaciones podemos encontrar una larga lista con referencia a la concepción especulativa que tratamos.

Existe otra interpretación, esencialmente diferente, pero que en el fondo está determinada también por las dificultades de la fenomenología de Husserl y que se aplica a la dilucidación de estos dos aspectos: por una parte, del hecho de que no se trata de meras realidades cuando hablamos del objeto de la filosofía, sino del darse en el marco

de las condiciones de posibilidad de ese darse; por otra parte del método específicamente husserliano de reflexión, su consiguiente referencialidad al darse originario, a la evidencia.

Esta segunda teoría propone lo siguiente: los fenómenos de los que trata la filosofía son finalmente fenómenos históricos, porque cuando algo obvio e inapelable deja de ser obvio, entonces se trata de un hecho histórico. Por ejemplo, los presupuestos obvios y transparentes del discurso. Mediante las reflexiones susodichas pierden su carácter de obviedad y aparecen como algo que no hemos visto hasta entonces. Las trivialidades —en el momento en el que el fenomenólogo comienza a pensar— pierden aquella calidad que las hace evidentes (se descubren las posibilidades que no hemos visto hasta entonces). Se hace necesario el control de las posiciones metafísicas, y esto incluso en ciencias que operan con conceptos que dan absolutamente por ciertos, que se tienen a sí mismas por acabadas.

La pretensión de la fenomenología se basa en que las posiciones dogmáticas de la vida diaria y de la ciencia se pueden convertir en tema suyo. Lo que se dice de la ciencia y de la vida diaria se puede decir también de la misma filosofía y de la misma fenomenología. No hay una ciencia absoluta. Tampoco la filosofía establece verdades eternas, cada una de sus proposiciones es susceptible de revisión. También sus presupuestos están sujetos al control del conocimiento, también se pueden fenomenologizar, también se pueden reducir trascendentalmente. Hace falta un procedimiento reflexivo y regresivo, porque en el conocimiento fenomenológico las obviedades se nos descubren y, mediante una reducción crítica, se deshacen. El descubrimiento de los presupuestos ocultos, su crítica, su eventual relativización, limitación, su descarte, todo esto es un proceso inacabable.

Este es el sentido de la fenomenología. La fenomenología no puede ser metafísica, sino que es una crítica de toda metafísica, de todos los sistemas que firmemente se han construido a sí mismos. Esta segunda interpretación tiene algo en común con la primera. De nuevo se trata de despertar nuestra alma de su olvido y de su tendencia a dar muchas cosas por obvias. De ofrecerle puntos de vista hasta ahora no considerados. Esta interpretación, a pesar de que parece que se distingue radicalmente de la primera, sin embargo se diferencia solamen-

te en el hecho de que el principio especulativo no se inscribe aquí en el espíritu que se sistematiza teleológicamente en una vuelta sobre sí mismo.

III

En la clase pasada hemos intentado interpretar el *motto* «volver a las cosas mismas». Hemos visto que la interpretación podía tomar fundamentalmente dos caminos con un aspecto compartido —la fenomenología de Husserl, ya sea en la interpretación especulativamente metafísica de Fink, o en la metodológica de Funk, significa el desvelamiento del espíritu oculto y no manifiesto a sí mismo. Según esta contextualización, en este rasgo común se muestra un problema que la fenomenología de Husserl ha presentado a sus sucesores, un problema que, expresado con una terminología metafísica poco precisa, sería más o menos este: ¿cómo es que el espíritu, que pretende conformarse como un punto de apoyo firme y claro para sí mismo, ser algo transparente a sí mismo —si es que en el existir se da absolutamente algo como la transparencia, la comprensibilidad, entonces debe haberla también en el espíritu— cómo es que ya en sus fundamentos el espíritu existe en una forma originariamente velada?

¿Qué significa para el espíritu desatenazarse de ese velamiento? Con vistas a este éxamen debemos dirigirnos a las estructuras concretas de la misma fenomenología, al significado del *motto* «a las cosas», porque en fenomenología no se trata sólo de una idea especulativa, sino que la fenomenología es verdaderamente una filosofía que se propone hacer de la filosofía un trabajo sistemático y metodológico, semejante a la ciencia, ejemplar para la ciencia misma. Sabemos que este *motto* tiene verdaderamente este significado: en el existir, tiene que haber alguna manera de que las cosas se muestren al filósofo en su originalidad.

Pero no estamos suficientemente adelantados para poder comprender el terreno en que se desarrolla ese mostrarse. Con el fin de aclarar ese terreno, debemos recurrir a los análisis fenomenológicos y, para poder situarlos allí donde pertenecen históricamente, volvemos a la his-

toria para darnos cuenta de que la indagación que tiene un punto de partida histórico y la que ejecuta un análisis minucioso se complementan y se condicionan mutuamente.

El terreno en el que se desarrolla el mostrarse de las cosas es, para Husserl, el terreno de la reflexión filosófica. Esta se refleja en la propia vida consciente del filósofo, quien la destaca en todo su sentido, en su rasgo más especialmente significativo; ese rasgo, determinado por el hecho de que la vida consciente se ocupa de algo que está *prima facie* separado de la vida misma, es lo que se conoce como intencionalidad. Si queremos comprender el significado de este concepto, haremos bien en dirigirnos a la historia.

La primera caracterización de la intencionalidad está en el aristotélico Περὶ ψυχῆς, libro III, cap. 8, 431 b. Aristóteles no conoce el concepto de conciencia, así pues no puede tratarse de una intencionalidad de la conciencia. Aristóteles define ψυχή desde la perspectiva de su propia metafísica. Ψυχή es lo que constituye la vida en el ser viviente. Esto no significa lo mismo que alma en nuestro sentido metafísico-moral (según la tradición cristiana), ni se puede tomar en el sentido de conjunto de fenómenos mentales. Se trata de la vida en tanto que vida. La vida en el ser vivo. El objetivo de Aristóteles es explicar la vida con ayuda de sus conceptos filosóficos elementales —los conceptos de la filosofía primera, sin los cuales es imposible determinar y pensar los entes en tanto que entes. No nos interesa aquí desarrollar exactamente el concepto de ψυχή en la filosofía aristotélica, se trata sencillamente de hacernos una representación fiable.

En el escrito Περὶ ψυχῆς —ese escrito magnífico, imprescindible para el estudio de la biología desde un punto de vista filosófico, para el estudio del significado de la vida— hay ciertos lugares en los que se deciden soluciones generales y allí Aristóteles, a fin de no refrenar la marcha de la problemática sino de mantenerla a buen paso, utiliza ejemplos que deben servir como temas de meditaciones concretas. Se puede apreciar qué es ψυχή en dos cosas. Dos experimentos mentales: si el hacha estuviera viva, la capacidad de cortar sería el alma del hacha. Si el ojo fuera él sólo un ser vivo, la visión, la capacidad de ver sería su alma. Con el fin de que se pueda hablar de algo como el alma de una herramienta como el hacha debe haber en su caso un mango, un

filo, el hacha tiene que ser contundente, es decir, deben darse cualesquiera dispositivos (ὄργανον) que el hacha misma usa con vistas a la ejecución de sus funciones. El ojo dispone de un párpado, etc., dispositivos necesarios para que la visión se pueda realizar. Estos varios aspectos son las condiciones de que algo así como el alma pueda aparecer, de que pueda tener sentido. Dejemos ahora este ejemplo e intentemos transferirlo a un ámbito dónde pueda tener un efecto más esclarecedor. El hacha es un σῶμα ὀργανικόν, se compone de elementos ejecutores, es algo corpóreo, instrumental, pero no es σῶμα φυσικόν. Eso es producto de la actividad humana (ya que no se da normalmente de forma autónoma en la naturaleza) —que la sostiene en su ser y en su acción.

Y otra vez: el ojo no es σῶμα, sino únicamente una parte suya. El organismo —todo el σῶμα ὀργανικόν— es un todo, una realidad unitaria de instrumentos que son capaces de ser reconocidos con un sentido unitario, así como el sentido del ojo es ver. El que todo el organismo pueda tener un sentido unitario es al mismo tiempo lo que me permite ubicarlo en la naturaleza, en el conjunto de las cosas.

La ψυχή es al mismo tiempo la esencia del cuerpo vivo. La determinación que lo hace ser lo que es. Si hemos de compendiar lo que dijo Aristóteles acerca de la ψυχή, diríamos que la ψυχή es en cierto modo —πώς— todas las cosas,[9] es decir, de τὰ πάντα. Todo lo que es se divide en:

1) aquello con lo que nos podemos encontrar —τὰ αἰσθητα. Pero no encontrarnos como dos bolas que chocan la una contra otra, sino que, digamos, nos representamos mutuamente. Αἴσθησις —el encuentro en la experiencia.
2) aquello que se puede contemplar —τὰ νοητά. Νόησις, ἐπιστήμη —visión contemplativa.

Esta peculiar forma de ser, este πώς, hace falta examinarlo. Ἐπιστήμη y αἴσθησις, en tanto que son posibilidades o realizaciones del ver y del encontrarse, están repartidos entre los seres individuales.

9. Aristóteles, *De anima,* 431 b; trad. esp., *Acerca del alma,* ed. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1983, (1978), p. 241. (N. del T.)

Respecto de las ideas, tales como por ejemplo perro, mesa, etc., hay que decir que son algo que puedo contemplar, observar —la mesa, tomada en sentido general, es algo que puedo reconocer, pero con lo cual no puedo encontrarme efectivamente en el mundo concreto. ¿Qué es un perro? Hay, evidentemente, una serie de rasgos que lo tipifican y le pertenecen; veo cuatro patas, un cierto cuerpo, y cosas así. Me familiarizo con ellas en el caso particular. Y cuando miro la idea, el universal, lo que veo es, por ejemplo, la forma en que las funciones se compaginan entre sí. Por ejemplo, con la visión, el movimiento y los órganos se corresponden mutuamente, se presuponen; puedo contemplarlo. El resultado de las diferentes observaciones en el caso del hombre es un conocimiento fiable, una ciencia, ἐπιστήμη.

El resultado de cada encuentro es una cierta impresión, una cierta experiencia, αἴσθησις.

Ἐπιστήμη y αἴσθησις están repartidos entre los seres individuales. Son la ἐπιστήμη y αἴσθησις de los seres individuales, presuponen la realidad de estos seres y la capacidad de contemplar o encontrar. Para ser capaz de contemplar o de encontrar debo tener esta potencialidad, debo poseer órganos sensoriales y un alma que los utilice. Esta capacidad del alma es capacidad de ser lo mismo que la cosa con la cual se produce el encuentro, con la cosa que se contempla. La dificultad que entraña esta afirmación, que hay que llevar hasta sus últimas consecuencias, es el embrión de los problemas con los cuales se mide la fenomenología.

Para nuestras vivencias particulares, para nuestras estructuras subjetivas carecemos originalmente de posibilidades expresivas, aprehensivas. El lenguaje y su aparato conceptual están vueltos originalmente hacia el exterior, hacia las cosas. Se trata aquí de aprehender el fenómeno básico que se podría describir así: en el encuentro con el mundo tenemos, por un lado, algo que afecta a nuestra propia vida, que le pertenece, y, por otro, tenemos algo exterior, fuera de nosotros. La enunciación *el alma son las cosas* pretende indicar que lo que tengo en mi experiencia o en mi conocimiento es, de alguna manera, espiritual.

Esta capacidad del alma debe ser, o bien las cosas mismas, o sus formas, sus figuras —εἶδος. Las cosas, en sí mismas, no pueden ser. De

alguna forma, el alma es ese objeto, pero no de tal manera que el objeto mismo deba estar trasladado al alma. ¿Cómo entonces?

Aristóteles dice: el alma es como la mano, la mano es el instrumento de todos los instrumentos, la contemplación es la semejanza de todas las semejanzas, el encuentro es la semejanza de aquello con lo que se encuentra. Este pasaje de Aristóteles se encuentra entre los textos fundacionales de la filosofía. La mano es el instrumento de los instrumentos. El instrumento es un instrumento porque cumple sus funciones, pero ello depende sólo de la mano, se ejecuta por la mano, el instrumento es instrumento sólo en razón de la mano. El trabajo es, en la Antigüedad, el trabajo de la mano; no hay máquinas. Cuando la mano trabaja, maneja un instrumento, en un cierto sentido se identifica con este instrumento y, mientras tanto, se convierte en él mismo. El instrumento es la prolongación de la mano.

Esta profunda analogía aristotélica no es la resolución de un problema, sino su designación. La mano da un sentido a los instrumentos, los hace otros, pero simultáneamente los instrumentos permanecen independientes, y sin embargo son la prolongación de la mano. La contemplación es la semejanza de las semejanzas. El encuentro es la semejanza de aquello con lo que se encuentra.

El mundo que nadie contempla y que nadie se encuentra es, sin embargo, lo que es: brillante, sonoro; es un mundo desmesuradamente rico, los mismos colores y sonidos, pero no obstante sus formas no están completas con aquello que son, falta un aspecto esencial con vistas a su total cumplimiento. El caso es que son formas. Las formas llegan a ser formas en el momento en que son contempladas, encontradas, sólo en relación con quien es capaz de contemplarlas y encontrárselas en tanto que formas. Las imágenes, las figuras, las formas reciben su pleno sentido —el sentido del que está encontrándoselas, contemplándolas— sólo desde el momento en que su semejanza se hace análoga de otra que es capaz de contemplar, de encontrársela, así como debe haber una mano para que surja el instrumento.

Aristóteles parte, para elaborar su teoría sobre el alma y sobre nuestra experiencia como seres vivos, de una autocomprensión natural típica de cada hombre, tal y como se experimenta en la vida cotidiana; de nuestra experiencia de nosotros mismos, sin recurrir a aprendizajes o

análisis psicológicos profundos. Nuestra experiencia de nosotros mismos se forma de manera que tenemos experiencia de las otras cosas y del mundo. Sin cualesquiera tematizaciones o propósitos teóricos, sin reflexiones explícitas, la representación que tenemos de nosotros mismos se relaciona directamente con tal hecho. Esta representación es, de alguna manera, muy interesante. Sin esta imagen de sí, la psicología no tendría con qué empezar. Esta imagen de sí no es una teoría de sí, sino que está en situación de *a priori* respecto de todas las teorías. Lo que significa percibir, recordar, pensar, temerse algo, esperar, y todos los términos afectivos, todo ello lo tenemos presente de forma incesante en nuestra vida, todo ello pertenece al estrato de nuestra experiencia de nosotros mismos. Es de lo que parte Aristóteles, constatando determinadas estructuras elementales. Para trabajar con ellas adopta, tal y como suele hacerlo siempre, el procedimiento habitual en él: sigue la pauta de la función universalizadora que se encuentra en el lenguaje.

Las características de la experiencia de sí mismo están expresadas en el lenguaje. Aristóteles se esfuerza por tipificar y precisar el uso del lenguaje. Encuentra la αἴσθησις y lo que en griego se forma fácilmente: *substantivum actionis*–αἴσθητόν. Ὅρασις–visión, ὁρατόν–lo visto, sobre νόησις se forma νοητόν. Lo cual apunta a la estructura general de todos los procesos de la experiencia: la experiencia y de qué se tiene experiencia. Pero Aristóteles no propone absolutamente ningún término para designar el objeto de la vida espiritual, de la experiencia, porque el problema del que desea tratar se puede expresar meramente con estructuras y casos individuales. Así pues, falta un término general que designe la entidad con lo que la ψυχή se relaciona en su vida. Y, consecuentemente, falta también el término general para señalar la relación misma entre la ψυχή y el objeto hacia el que se dirige. Aristóteles atiende a ciertas estructuras subordinadas concretas (αἴσθησις–αἴσθητόν, etc.), pero de ninguna manera hay un término para la relación entre la vida y el objeto.

La escolástica —en el más alto grado de sus reflexiones— suplió tales carencias creando términos generales como *obiectum*, *intentio*. Es uno de los obstáculos con los que se tiene que batir el texto aristotélico. Pero ¡cuidado! En el desarrollo de los problemas filosóficos, ciertas adquisiciones quedan equilibradas por otras pérdidas. Aristóteles pue-

de ver ciertos aspectos que nosotros hemos dejado de ver porque nos son demasiado obvios.

En lo que Aristóteles se concentra es —según él dice— en lo siguiente: el alma es en un cierto sentido aquello con lo cual se relaciona, es aquello que está en el mundo— lo que le interesa es tematizar esta situación general. Traduciríamos el texto de Aristóteles más o menos así: al alma le pertenece lo que consignamos como νόημα. El alma no es sólo lo vital, sino que al mismo tiempo es algo objetivo, le pertenece también un polo objetivo

Pero no podemos olvidar el concepto aristotélico de πώς. Πώς = un cierto modo. Aquí nos encontramos realmente con un problema que debemos resolver. Aristóteles lo intentó utilizando símiles que, sin embargo, no facilitan demasiado el camino.

Unas cuantas apreciaciones sobre la Escolástica. Se reflexionó sobre este problema, pero de forma tal, que el problema mismo se convirtió en su propia solución —como sucede a menudo en la Escolástica. ¿Cómo es esto posible? Llevando el problema mismo hasta sus últimas consecuencias, y haciendo que aparezcan las condiciones de posibilidad de su resolución; después, esas condiciones son designadas con una cierta y precisa terminología y se consideran como la resolución misma. La escolástica produjo un aparato terminológico de uso general. Por ejemplo, cuando Aristóteles habla de un cierto tipo de identificación —la ψυχή (Aristóteles no habla nunca del *yo*) es algo distinto de aquello que percibe y comprende, y sin embargo se da aquí una forma de identificación—, la Escolástica, en cambio, introduce una serie de términos precisos preparados anticipadamente:

1) *obiectum*, para aquello con lo cual nos encontramos y lo que reconocemos;
2) *intentio* (concepto, significado), para el modo según el cual nos relacionamos con tal objeto en nuestros pensamientos.

La identificación con la cosa no es real, no me convierto en piedra cuando la miro ni en concepto cuando la comprendo, pero hay que reconocer que existe algo así como la identificación entre lo intencional, lo no real y lo que llega del exterior al alma —que es intencional

y no real. El *esse* intencional hay que distinguirlo del *esse* real. Se adoptó de Aristóteles la idea de que el *esse* intencional es forma: existe, así pues, la tendencia a concederle no más que un cierto grado de realidad. Sin embargo, el *esse* intencional tiene también una determinada independencia, una especificidad que se distingue del *esse* real. Se impone entonces la tendencia de tomar al *esse* intencional como imagen representativa de ese objeto. Este es el estado de la cuestión cuando Descartes se enfrenta a esta problemática en el siglo XVII.

Descartes analiza: *cogitatio–cogitatum*. Los objetos de la reflexión, que encontramos en nosotros, son los más diversos *modi cogitationis*. Entre esos *modi* hay algunos que tienen manifiestamente un carácter representativo: Descartes los llama *ideae* (aunque nombra igualmente a toda forma de *cogitationis*, a estas les da un estatuto especial). Por ejemplo, la idea de «polígono»; el *esse intentionale* de tal «polígono» se diferencia del *esse objectivum*. La diferencia que existe entre la intencionalidad y el objeto real es más difícil reconocerla en el caso de un triángulo que en el caso de un polígono de mil lados. Con un polígono de mil lados, cuando me lo represento, resulta que tiene una forma determinada en mi *cogitatio*. El *esse intentionale* —aquello que me represento— se diferencia de un polígono de mil lados contemplado en la realidad. Pero mediante la observación directa —o sea, de los polígonos reales ante mis ojos— no acabo de diferenciarlo de un polígono de quinientos lados —según el *esse objectivum* se me confunden en la realidad. El *esse intentionale* de las ideas es algo importante. ¡De ninguna manera se trata de algo nulo! (Todo esto también supone el fundamento en el que se apoya Descartes para su demostración de la existencia de dios: tenemos una idea de lo infinito —en tanto que *intentio*— que no conseguimos explicarnos, pero no dejamos de tener.)

La doctrina cartesiana de las ideas tiende a hacer de ellas representaciones e imágenes que están en nuestro espíritu. De aquí nace una proclividad a entender la idea como una parte real del existir espiritual. Esta proclividad culmina en el empirismo británico.

Descartes recoge la tradición de la ψυχή y le da un nuevo fundamento. Descubre el concepto de conciencia. De él parte el concepto de lo espiritual en tanto que entramado consciente de experiencias mentales.

En el caso de Aristóteles, la vida en su misma esencia se encuentra fuera de la conciencia y del conocimiento. El ser percipiente no es sólo la percepción actual, sino también la capacidad y la posibilidad de percibir, que no siempre está actualizada. Aristóteles siempre piensa objetivamente la vida; la vida es vida también allí donde no está evidentemente concentrada sobre sí misma. Aristóteles no posee el concepto de conciencia, porque no dispone de un criterio para diferenciar lo consciente de lo no consciente. En Descartes, ese criterio es la seguridad que la conciencia tiene de sí misma. Aristóteles dispone del concepto de desvelamiento y acto. Entiende la diferencia entre el ser durmiente y el ser desvelado. El desvelamiento es, a su vez, la actualización de una mera capacidad, por ejemplo αἴσθησις. Aristóteles pondera la vida desde una punto de vista objetivo, desde el punto de vista del ser, no de su experimentación, conocimiento o de su conversión en tema. Desde tal punto de vista se le aparecen la vida y sus estructuras como semejanzas. El alma es la semejanza de las semejanzas. Con ello queda levantado el puente que lleva de las vivencias a las cosas. Ese puente Descartes no lo puede utilizar: está cortado. El alma no es semejanza, sino que es sustancia, *res*, pero en el sentido de persistente presencia; en ningún caso concibe alma como semejanzas concretas que caracterizan a la cosa en su ser, en su estructura interna. En Descartes, las ideas tienen la tendencia a presentarse como partes ingredientes de la vivencia,[10] que quedan tematizadas como una serie de *cogitationes*; estas están presentes en tanto que sí mismas, es lo único de lo que puedo sentirme seguro.

10. Aquí Patočka introduce el adjetivo *reelní*, que emplea para traducir el adjetivo husserliano *reell*. El adjetivo *reell* lo introduce Husserl para hablar de los elementos constitutivos de las vivencias, en tanto aquello que surge de un análisis de la vivencia en sus componentes constitutivos. La traducción española para *reell* es «ingrediente», siguiendo a Gaos. Este adjetivo es especialmente importante a la hora de distinguir las dos «inmanencias» que presenta Husserl (la «ingrediente», y la «dada a sí misma»). Patočka, de hecho, explicará más adelante esta diferencia, y empleará para la inmanencia ingrediente el adjetivo *reelní*. En estas líneas no tratamos con temas directamente fenomenológicos, pero el hecho de que Patocka introduzca *reelní* nos lleva a pensar que quiere utilizar la terminología husserliana para esclarecer cuestiones propias del cartesianismo, o más adelante, empirismo. Por ello, creemos que es mejor traducir también aquí *reelní* por «ingrediente». Véase el citado diccionario de Antonio Zirión. (N. del R.)

En el empirismo británico, se pierde, frente a la fiabilidad de las ideas, la relación con los objetos; tal relación queda desenfocada. Hay aquí una tendencia a dejar de lado cualquier relación con los objetos, por la importancia concedida a los elementos ingredientes de nuestra vivencia. Este desarrollo de la cuestión en el empirismo británico es, al mismo tiempo, el fundamento de lo que conocemos como psicología moderna. Así fue como la psicología extrajo su problemática de la filosofía: la incorporación de los fenómenos psíquicos convenientemente conceptualizados al contexto de las ciencias de la naturaleza. Su cometido es el análisis de los hechos de nuestra experiencia, la cual es considerada en un sentido relativamente apriorístico (es decir, en tanto que una serie de supuestos no aclarados). Mientras no aclaremos las experiencias que han servido de fundamento de su tematización histórica, seguirán estando poco claros esos supuestos con los que, de forma no crítica, fundamenta la psicología su discurso científico.

Aparte de esto, la psicología no ha dado grandes resultados. De este hecho se dio perfecta cuenta ella misma; entonces procuró emanciparse de esa tradición metafísica. En el siglo XX se produjo un corte radical: el abandono de la reflexión centrada en la subjetividad y la reducción del problema a la vida en sus relaciones objetivas, es decir, tratada desde la perspectiva de la conducta. En esta nueva fase se puede reconocer una comprensión preteórica de aquello que esencialmente permite que la vida llegue a ser lo que es —*conducta* no es un término objetivo, no es un término que se pueda aplicar con rentabilidad descriptiva, en él lo que se da es la comprensión de una cierta funcionalidad y de un cierto sentido —en lo cual se basa precisamente Aristóteles (recuérdese la comparación entre la ψυχή y la mano).

En el siglo XIX, con motivo de los esfuerzos por hacer de la psicología una ciencia, nos encontramos con F. Brentano. Su aportación supone un impulso significativo para el desarrollo de la psicología y la filosofía moderna. Junto a J. S. Mill, se apropió de las tesis positivistas de Comte, mediante las cuales los ámbitos del conocimiento humano toman un carácter científico aplicando ciertas leyes en un orden determinado. En el siglo XIX surgió la biología científica; es ahí donde hay que buscar los presupuestos para la psicología científica. Y en tanto que la psicología se convierte en una disciplina filosófica fun-

damental, la misma filosofía se vuelve ciencia exacta. Con vistas a ello, la psicología debe operar con su propio cuerpo de fenómenos. Los fenómenos psíquicos se definen con dos características:

1) los fenómenos psíquicos —a diferencia de los físicos— se caracterizan con el hecho de que su existencia es segura (lo cual está tomado de Descartes). La percepción es segura —lo percibido de ninguna manera lo es; el color, etc. no tiene garantía de existencia.
2) cada *cogitatio* tiene su *cogitatum*, es decir, está caracterizada por una clase especial de relación con su objeto: la *inexistencia*[11] intencional o mental de un objeto (retomando la tradición aristotélico-escolástica).

Brentano no puede hacer suyo a Aristóteles en los términos en que le gustaría hacerlo. Descartes por un lado y Aristóteles y la Escolástica por otro no son muy compatibles. Descartes desarrolla la problemática del alma en el nivel de la conciencia, Aristóteles en el de las formas del ser. El uno trabaja sobre un fundamento metafísico, el otro sobre un fundamento inseguro y problemático.

Brentano se esfuerza todo lo posible por adoptar un pensamiento aristotélico fundamental: que las formas individuales de la vida de la ψυχή se presuponen mutuamente y se construyen unas sobre otras. La vida vegetativa, la vida animal, la vida de la inteligencia —en Aristóteles, una construcción jerárquica. Aristóteles se esfuerza en mostrar tales formas concretas en su autonomía y en su dependencia, en sus discrepancias y sus concatenaciones. De él, toma Brentano la idea

11. Para el correcto entendimiento de esta palabra hay que tener en cuenta la nota de José Gaos a su traducción de Brentano, *Psicología*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pp. 27-28: «Esta palabra no significa la no existencia, sino la existencia en». El fragmento en cuestión de Brentano, dice así: «Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo.» (N. del T.)

de que existen diferentes clases de relaciones con las cosas y también relaciones que se construyen sobre sí mismas. Distingue tres clases de relaciones básicas con las cosas: representación,[12] juicio y estimación[13] (amor y odio).

El juicio es una tesis, positiva o negativa, es una enunciación de que algo existe o no existe. El juicio, por tanto, presupone algo a lo cual este asigna la existencia o la inexistencia. El juicio se debe formar con la base de una representación. El sentimiento se apoya en ambos. A partir de esto nos damos cuenta de que, con el concepto de juicio y reconocimiento, irrumpe una nueva problemática de la mano de Brentano que en el caso de Aristóteles no tenía destacada importancia; la problemática se concentra en la siguiente pregunta: ¿Qué es lo que legitima el juicio? —se trata de la problemática de la verdad.

Sobre este tema y acerca de cómo esta problemática toma un sesgo especial en la fenomenología nos ocuparemos en la próxima clase.

12. En la traducción de la clasificación de Brentano, nos encontramos con una dificultad para «representación». En español, el término usual ha sido «representación», pero Miguel García-Baró estima que «presentación» es más correcto. En checo, Patočka emplea los términos *představa* y *představovaní*; el primero significa «idea, imagen» (en este contexto, «imagen») y nos lleva a inclinarnos por «presentación»; *představovaní,* en cambio, es el substantivo abstracto de *představovat,* que significa «representar», que nos lleva lógicamente a «representación». Además, nuestra inclinación por introducir «presentación» se ve reforzada por el hecho de que líneas más adelante Patočka utiliza el término *prezentace* en lugar de los términos anteriores. En cualquier caso, se observa una frecuencia mucho mayor de los términos *představa* y *prezentace,* lo cual nos hace pensar que Patočka estaba más cerca de la traducción por «presentación». Nuestra opción es traducir por «presentación» cuando aparezcan *představa* y *prezentace,* limitando «representación» a los casos en que nos encontremos con *představovaní.* (N. del R.)

13. La palabra que emplea Patočka es *hodnocení,* que significa «estimación, apreciación, evaluación». Cierto es que la traducción propia del término brentaniano sería «sentimiento», pero la traducción de *hodnocení* por «sentimiento» no deja ver el hecho de que Patočka explicara el «sentimiento» brentaniano como una estimación. (N. del R.)

IV

Continuamos con la interpretación del *motto* de la fenomenología: «volver a las cosas mismas». Se trata de aclarar el sentido que tienen los términos contenidos en esta proclama. ¿Qué significa «a las cosas mismas»? ¿Por qué «volver» a las cosas mismas?

En la última clase, intentamos establecer los límites últimos del horizonte de nuestras preocupaciones preguntándonos lo siguiente: ¿cómo es posible en un sentido u otro que las cosas se puedan aparecer a nuestro espíritu? ¿Cómo es posible algo como el encuentro con las cosas, la cercanía con las cosas? ¿Dónde tienen estas metáforas su justificación, su casa?

Recordemos la explicación aristotélica, acuñada con referencia a un contexto diferente (es decir, respecto a la pregunta filosófica fundamental, tal y como él la comprende: ¿qué significa τὸ ὄν?): el hombre puede acertar o no acertar al dispararle a una puerta, pero con el ser es diferente, porque todo el mundo sabe de alguna manera lo que es.[14] Aquí de lo que se trata no es de abrir una puerta y entrar, que es una cosa práctica, sino de comprender qué es el ser. El acto originario del encuentro con las cosas, de su presentación —el hecho de que el hombre se encuentra con las cosas en su vida espiritual, de que se le presentan en una mayor o menor proximidad —esto es algo que no ha dejado de estar en el punto de mira del hombre desde que se dio en él el primer impulso de reflexión sistemática. En la última clase mencionamos la extraña declaración de Aristóteles: «El alma es, de alguna mane-

14. Compárese con Aristóteles, *Met.* 993 b 5. Véase la traducción literal de J. Špaňára, *Od Aristotela do Plotina*, Antología de obras filosóficas, Bratislava, Pravda, 1973, p. 266. (N. del A.) Para la traducción española véase Aristóteles, *Metafísica*, trad. intr. y notas deTomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, pp. 121-122: «El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud. Con que, si nos hallamos realmente al respecto como decimos con el refrán "¿quién no atinaría disparando a una puerta?", en este sentido [la verdad] es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su conjunto, sin ser capaces de [alcanzar] una parte [de ella], pone de manifiesto la dificultad de la misma». (N. del T.)

ra, todas las cosas». ¿De qué manera? ¿De qué manera se puede decir que nuestro pensamiento, en tanto que modalidad consciente de nuestra alma, se encuentra con las cosas? ¿En qué sentido? ¿Cómo es que eso con lo que el alma se encuentra también le pertenece a ella misma?, ¿cómo es que le es tan propio?

Hemos visto cómo la formulación aristotélica trasciende las edades; cómo a partir de ella se van sucediendo intentos de encontrar una solución al enigma; intentos que no buscan únicamente una solución al problema de la conducta del alma y del pensamiento respecto de las cosas —es decir, al problema propuesto por la psicología— sino que buscan una solución a la problemática de la verdadera aprehensión de los objetos,[15] a la problemática de la verdad y del conocimiento. A pesar de todo, tales problemas están profundamente vinculados. Nuestra relación con los objetos es importante precisamente porque en ella, a partir de su fundamento, se puede desarrollar algo como la aprehensión de los objetos, el encuentro con ellos en su esencia, en su ser.

La aprehensión de las cosas tal y como son, esta es la búsqueda atávica de la verdad. No se trata sólo de un problema específico del carácter de nuestro ser —es decir, visto desde un punto de vista antropológico—, no nos afecta sólo a nosotros, sino que se trata absolutamente de las condiciones fundamentales de posibilidad de la existencia en la verdad, con vistas a que la verdad, sea como sea, pueda existir. De alguna manera, en la reflexión aristotélica siempre está presente la cuestión de la aprehensión de las cosas, de la relación de la ψυχή con las cosas, lo cual demuestra la importancia de esta temática para Aristóteles, mientras que en el pensamiento de una gran parte de la psicología y la antropología moderna este aspecto ha pasado a un segundo plano de tal manera que la vida mental y psíquica, la ψυχή, ha sido considerada cada vez de una forma más patente como otro objeto más de entre los objetos reales, pasando por alto el hecho de que en esta clase especial de ente se desarrolla de algún modo (πώς) nuestro acceso al sentido de todo lo que es. El encontrarse —en la forma que sea— con

15. Aunque el contexto de estas líneas no sea fenomenológico, optamos por traducir *předmět* por «objeto». Así haremos en todo el texto. (N. del R.)

las cosas es lo que da pie a que la verdad y otras agencias importantes, como los valores, puedan llegar a manifestarse.

No vamos a repetir las ideas que hemos expuesto con anterioridad, sólo queremos llamar la atención sobre el meollo del comentario precedente. El alma y las cosas, el encuentro con las cosas, la proximidad con las cosas. Lo que sucedió, cuando Brentano, en sus esfuerzos por hacer científica la psicología —y, a partir de ahí la filosofía—, dirigió su atención al pensamiento de la *inexistencia* intencional, fue que con ese gesto todo el conjunto de la disciplina quedó afectada de repente: el alma, y en su marco el pensamiento y su relación con la objetividad, con el existir.

Pero entre Aristóteles y Brentano está Descartes, y su descubrimiento del concepto de conciencia, de la vivencia en tanto actual, la cual puede ser aprehendida en la reflexión como aquello que no es inmediatamente dado. El concepto brentaniano de inexistencia intencional del objeto está orientado hacia este concepto de conciencia. Esto no es así en Aristóteles. Para él, el alma —nuestra vida— está constantemente en relación con los entes, ya sea en la presencia de los actos de la conciencia o de una manera potencial y habitual. La ψυχή, los actos psíquicos, no son únicamente una relación actual con las cosas, sino también una posibilidad de comportarse, de alguna manera, frente a las cosas. Ψυχή implica potencialidad e instrumento tanto como presencia. ¿De qué forma podemos reconstruir el concepto de *inexistencia* intencional, a partir de estas apreciaciones?

Brentano buscaba la definición del fenómeno psíquico, que es el objeto de la psicología. Encontró en él dos características:

1) El fenómeno psíquico garantiza su existencia en su propia actualidad. En tanto que está dado, debemos reconocer que existe. Percibo, así pues, que esta percepción existe.

2) La percepción contiene en sí misma, de una manera especial —es decir, intencional— lo percibido. El color es el objeto del acto de la percepción. El acto de la percepción es, según Brentano, complejo: contiene, por una parte, la representación de que tenemos ante nosotros una extensión de una tonalidad cualquiera de color y, por

otra parte, el juicio de que eso es el color de esa pared. Así que hay dos relaciones intencionales: por una parte la presentación, propuesta, pre-sentada;[16] por otra parte el juicio de que eso existe.

Tanto la presentación como el juicio son ambos actos intencionales; se relacionan con su objeto, pero cada uno de forma diferente.

La presentación pone ante los ojos cierto contenido (el color). Brentano tiene una idea de la representación distinta de la que tienen los empiristas británicos. En el empirismo británico: presentaciones = recuerdos, imaginación. Para Brentano, la presentación es también el ponerse actual de un color delante de mí, en tanto que hago abstracción del hecho de que al mismo tiempo afirmo su existencia.

El juicio afirma o niega: es una aserción de que algo existe o no existe. Esto es lo que para Brentano significa el juicio, no la síntesis de un sujeto con un predicado. Este pensamiento le llega de la tradición, probablemente de Bolzano, que fue el primero en distinguir estos dos tipos de relaciones con las cosas.

El fenómeno psíquico, tan pronto como está dado, existe. Sin embargo, su objeto no está garantizado. Me represento un color, pero con tal acto no está garantizado el hecho de que exista realmente ese color. El fenómeno físico no tiene pues, a su vez, por qué existir. La segunda característica de Brentano es la existencia intencional (*inexistencia* mental) del objeto. El fenómeno psíquico se relaciona siempre con algo exterior a sí mismo, pero, de alguna manera, también tiene dentro de sí mismo ese objeto. ¿Cómo? Es un enigma.

16. El término checo es *před-stavovaní,* que ya dijimos antes que se traduce por «representación», sin embargo, aquí Patočka llama la atención sobre los componentes de la palabra: *před* es una preposición que significa «delante de, ante», *stavování* está relacionado con *stat,* que significa «estar de pie». Encontramos un paralelismo con el término alemán, *vor-stellende.* Haciendo notar los componentes de la palabra, Patočka quiere hacer notar que lo presentado se encuentra «ahí delante, puesto ante mí» (que es también el sentido de los términos alemanes). Ahora bien, si tradujéramos por «representada» no tendríamos posibilidad de poner en castellano este juego de palabras. «Prepuesta» podría ser una opción, pero plantea el problema de introducir un término extraño. Por ello, «pre-sentada» parece la mejor de las opciones, pues incluye una palabra usual en castellano, y hace ver un juego de palabras similar al que emplea Patočka. (N. del R.)

La *inexistencia* intencional del objeto es, desde el principio, algo problemático. ¿Cómo es posible existir *in*? ¿Cómo es que el objeto existe en el acto de la conciencia? ¿Cómo es que el alma es este objeto? La existencia de su propio acto puede garantizarla el fenómeno psíquico. La existencia de su objeto no la garantiza. Entonces, la *inexistencia* es algo muy especial. ¿Cómo es que existe *in*, cómo está dado el objeto?

Brentano distingue entre tres clases de relaciones del fenómeno psíquico con las cosas:

1) presentación, que propone un cierto contenido (en el sentido de acto mental de representación),
2) juicio, que asevera o niega, afirma su existencia o su inexistencia (según Brentano todos los juicios son juicios existenciales),
3) estimación: algo gusta, se odia algo.

Estas son las tres relaciones fundamentales con las cosas. Son los tres fenómenos psíquicos fundamentales. Estos fenómenos forman un entramado de relaciones recíprocas las cuales, según Brentano, es posible localizar en la experiencia interna y describirlas. El modelo está tomado de Aristóteles.

Aristóteles muestra en Περὶ ψυχῆς de qué manera están vinculadas entre sí las diferentes funciones de la ψυχή. Por ejemplo, que cada ser vivo debe ser capaz al mismo tiempo de mantenerse con vida y de crear una descendencia de individuos pertenecientes a su misma especie; tomando esta función como fundamento más elemental —que deben compartir todos los seres vivos— se construyen las demás, tales como percibir y desplazarse, y sobre ellas de nuevo se apoya la ulterior capacidad de comprender lo general. Cada una es presuposición de la siguiente.

La reinterpretación que Brentano hace de esta doctrina consiste en la transposición, al plano de lo mental, de la pura conciencia, de aquellos fundamentos vitales. El resultado es presentación, juicio, sentimiento. Tres elementos que se apoyan mutuamente. El juicio presupone la representación, el verdadero amor y odio presupone el juicio. Mediante la combinación y la interconexión de estos fenómenos fundamentales, intenta Brentano explicar el sentido último del juego de la vida de la conciencia. Verdaderamente, este sentido último es, para

él, el problema clave. La psicología no es, a sus ojos, lo que era para los empiristas ingleses: una mera psicología de los actos internos. Sin embargo, Brentano no está radicalmente emancipado de esa doctrina. Los fenómenos intencionales —como átomos intencionales— se agregan unos a otros con una dinámica propia, se componen de formas diferentes a partir de los componentes más elementales: presentación, juicio, estimación.

La *inexistencia* del objeto, con todo, sigue siendo un problema. La problemática se manifiesta en el momento en que nos preguntamos cosas como: ¿qué pasa con el objeto inmanente de los actos individuales del pensamiento? ¿Actos intencionales diferentes pueden tener un mismo objeto o tienen objetos diferentes? ¿La representación y el juicio tienen el mismo objeto? Estas preguntas acerca de la relación con el objeto se pueden responder de diversos modos. Brentano (y sus discípulos directos) tuvieron en cuenta dos posibilidades:

1) La relación intencional esencialmente sigue siendo la misma, la misma comprensión de una cierta objetividad; es la objetividad lo que va cambiando en cada caso.
2) La relación intencional es diferente en casos diferentes pero el objeto es el mismo.

Comentario a 1): tomemos como objeto intencional de un juicio el hecho de que 2 x 2 = 4. No se puede decir que el objeto del juicio es 4 o que es la relación entre 2 y 4, sino el *hecho* mismo de que...[17] Aquí se está tratando con un objeto de clase diferente al objeto de una presentación. La presentación propone un objeto más sencillo. Entenderíamos aquí hechos en tanto que estado de cosas, el hecho de que las cosas están de esta manera y la otra. En ese sentido, los hechos son incontables. Brentano recorrió este camino un momento nada más. Se dio cuenta de que conduce a un desmesurado aumento de las objetivaciones, y tuvo miedo de ello. La estimación: su objeto son los valores y sus relaciones. Los juicios: su objeto son las objetivaciones (un término de los discípulos de Brentano) —es decir, cómo están las cosas,

17. Así en el original. (N. del T.)

estados de cosas. Las objetivaciones tienen a) contenido real, b) contenido ideal (por ejemplo, las verdades matemáticas).

Este camino conduce al reino de las cosas no reales, al reino de las cosas ideales. ¿Cómo orientarse en esos parajes? ¿Cómo encontrar el camino de vuelta a la realidad? Brentano es un aristotélico. Lo único que existe para él son las cosas reales e individuales.

Comentario a 2): el otro camino va en sentido contrario. La diversidad de la vida de la conciencia se basaría en la variedad de las relaciones intencionales con objetos de una misma clase. Este camino puede conducir al objetivo que Brentano quiere alcanzar: reconciliar dos cosas; por una parte, la teoría metafísica de Aristóteles del objeto y el ente (sólo existe lo singular real, y sólo esto puede ser objeto), y por otra parte el hecho de que nuestro psiquismo está caracterizada por las relaciones intencionales con las cosas, de que realmente tiene la posibilidad de aprehender las cosas, de aprehender un objeto real en la representación y en el juicio, ya sea un objeto físico o una realidad psíquica; en ambos casos se trata de una existencia singular.

Los objetos tienen una existencia real, unos en el espacio y otros meramente mental, no espacial. ¿Cómo reconozco que he aprehendido un objeto? La aprehensión de un objeto se da en el juicio. El juicio es el lugar en el que sucede la aseveración de una verdad o de una negación. (Tradición aristotélica.) Lo que caracteriza a la verdad es, no obstante, lo mismo que en Descartes: evidencia, claridad, limpidez. Es digno de atención el hecho de que Brentano, en su teoría acerca de la relación de nuestro pensamiento con la verdad, deba recurrir a la evidencia como justificación última. Es verdad que ciertos juicios cuentan con un carácter de evidencia inmediata, como por ejemplo los juicios sobre nuestra propia existencia o sobre la existencia de los fenómenos físicos. Pero no siempre que exponemos uno de esos juicios aparece como inmediatamente evidente.

La evidencia es un criterio de verdad en el sentido de que hay una serie de juicios que expresamos sin saber, a ciegas, y, sin embargo, tenemos constancia de que es así, de que son ciertos. ¿Por qué existen juicios que son evidentes y que reconocemos, sin embargo, sin poder explicar?, esto es algo que Brentano no explica. En su caso, se tratan de datos fundamentales y ulteriormente no analizables y no explicables.

Ese tipo de diferencias entre las distintas clases de juicios, entre el entendimiento a ciegas (simbólico) y el intuitivo, lo podemos encontrar en el joven Leibniz —siguiendo la estela de la tradición cartesiana—, en el tratado *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1682). Este tratado jugó un gran papel en el ámbito de la lógica. En él, Leibniz distingue entre ideas claras y oscuras. En el grupo de las ideas claras hay ideas distintas e ideas confusas. En el grupo de las ideas distintas, ideas adecuadas e inadecuadas. Una idea adecuada es, al mismo tiempo, intuitiva —algo que se intuye.[18]

- IDEAS
  - claras
    - distintas
      - adecuadas (intuitivas)
      - inadecuadas
    - confusas
  - oscuras

La idea es, para Leibniz, esencialmente una imagen, y puede ser clara u oscura.

Oscura es aquella imagen tal que, cuando me vuelvo a encontrar con el objeto al que representa y basándome en ella no sé reconocer ese objeto.

La imagen *clara* es fundamento suficiente para un nuevo reconocimiento. La imagen clara no tiene que ser distinta, puede ser también no distinta, confusa.

La imagen no distinta es aquella de la no soy capaz de detallar sus rasgos, de analizarlos. Las cualidades sensoriales tienen, por ejemplo, la siguiente idiosincrasia especial: que en sí mismas deben ser siempre compuestas (según Leibniz), porque esas cualidades tienen siempre una causa objetiva (una nota tiene como causa la vibración del aire, etc.).

18. No es la única posibilidad de las ideas adecuadas, según la edición que manejo de Leibniz, «Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas», en *Escritos filosóficos,* trad. Ezequiel de Olaso et al., Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982. (N. del T.)

De estas causas no se conserva, no obstante, absolutamente nada en las ideas. Debe ser que están ahí de alguna manera, pero de tal manera que no soy capaz de discernirlas.

Si soy capaz de detallar sus rasgos, la idea es distinta. La indicación de los rasgos tiene una doble impronta. De las ideas puedo a) entresacar unos rasgos que son en sí mismos no distintos, sino únicamente claros; o puedo b) alcanzar unos rasgos que son en sí mismos distintos. En el primer caso la idea es relativamente distinta, es decir inadecuada. En el segundo caso se trata de una idea adecuada, y, al quedar analizada hasta en sus últimos componentes, la tengo claramente ante mis ojos.

Los hombres tenemos pocas o ninguna de estas ideas adecuadas. La mejor aproximación a la idea adecuada es la idea de número. Sin embargo sólo me puedo representar de forma adecuada algunos, y de ninguna manera cualquiera, de los números: puede que los primeros diez. En este caso, es posible tener una idea de todos los componentes, de todas las unidades de esta serie. El número es un tipo especial de agrupamiento de unidades, no hay nada más contenido en esa idea, veo las partes componentes directamente, no se me remite a otro análisis ulterior, no hace falta y no es posible nada más. (El concepto leibniziano de las ideas tuvo una gran importancia en la historia de la filosofía: con él se enfrenta, por ejemplo, Kant.)

De estas apreciaciones podemos extraer la conclusión de que Leibniz no distingue siempre y tajantemente entre la idea y su objeto. La idea de número y el número como su objeto no se pueden diferenciar. Pero Leibniz sí alcanza a vislumbrar cómo es posible pensar lo mismo de diferentes maneras. *Lo mismo* pensado como lo mismo en formas diferentes del darse. Basta con efectuar una diferencia entre la representación y el objeto, una diferencia entre la forma en que cada uno está dado, para que tengamos ante nosotros el acuciante problema de la relación entre el pensamiento y su objeto.

Esa distinción entre presentación y objeto la desarrolló Bolzano en cierta medida al tomar el testigo de la tradición leibniziana. Para él, la representación significa siempre representación objetiva: de ninguna manera el acto espiritual de la representación, sino lo representado. La representación se encuentra, para él, tajantemente diferencia-

da de la cosa que representan. Hay representaciones que no tienen ningún objeto, o diversas representaciones de un mismo objeto, por ejemplo diferentes definiciones de un mismo número. El vencedor de Jena es una representación distinta de la de quien ha sido derrotado en Waterloo, pero el mismo objeto. De manera que la problemática de la relación con el objeto consiste en que por una parte tenemos el objeto y, por otra parte, la forma en que tales objetos son representados. Diferentes formas de darse de lo uno y de lo otro. Puede suceder, por ejemplo, que tengamos ante nosotros el objeto en sí, adecuadamente (como es para Leibniz el número, una composición de unidades ante nosotros), o puede ser que tengamos un caso de representación de carácter simbólico (por ejemplo, en el caso de los números, no con el objeto de reconocer sus componentes, sino cuando nos los representamos simbólicamente, podamos llegar a algún resultado numérico). Nos enfrentamos con un problema intrincado, que hace falta aclarar.

Husserl se consagró a la resolución de esa problemática en el segundo volúmen de sus *Investigaciones lógicas*. Toda la tradición que había tras este problema, toda la problemática acerca de la relación con las cosas, la tradición que declara que el alma es de alguna manera (πώς) todas las cosas, y toda la problemática de la verdad, todo ello fue revalorizado.

La clave para que Husserl, como Brentano, pudiera partir de antemano de una determinada metafísica que le sirviera como base —por ejemplo la metafísica aristotélica, para la cual sólo tienen existencia los objetos individuales y reales: para Brentano sólo estos objetos tienen sentido, el resto son ficciones del lenguaje— es decir, la clave para partir de una tesis determinada y después reconstruir los procesos espirituales con arreglo a esa tesis, esa clave lleva directamente a la cuestión de la intencionalidad en el acto originario, o sea, la cuestión de la relación con el objeto existente en el interior del acto representativo y establece una división entre dos campos: por una parte, las diferentes formas del darse, de la relación misma; por otra, la objetividad.

Esta distinción ha sido ya aludida al tratar el término «representación». Ante nosotros aparece un término polisémico:

a) el proceso de las vivencias y de las representaciones,

b) la cosa representada, aquello con lo cual el representar se relaciona. Y aun en esta perspectiva nos encontramos con una diversidad, porque la cosa representada puede serlo de diversos modos (el ejemplo de Napoleón). Más bien al contrario: un único significado puede dar pie a representaciones de diversos objetos. Es justo lo que pasa con los universales cuando entresacamos los casos concretos incluidos en toda su gama. Todos los universales tienen subordinadas singularidades que mentamos a través de tales universales. Por ejemplo, «este perro»: el significado es universal, pero mediante él miento un animal singular y acaso distinto de aquel en el que puede pensar otro mediante el mismo universal.

Se trata sólo de ejemplos elementales, discernimientos que afectan al ámbito de la objetividad. Nuestra vida espiritual es el exuberante campo, el cañamazo de esas relaciones. No podemos dominarlas tan perfectamente como para colocarlas en cualesquiera secciones, moléculas (mejor que átomos), como hace Brentano, quien las suponía así: una cierta afección que presupone el hecho de que tengo este o el otro juicio acerca de las cosas, las cuales me represento de esta o la otra forma; esto es, según Brentano, la realidad psíquica concreta —una tríada, una amalgama de tres unidades intencionales. En Brentano, la vida espiritual parece un caleidoscopio hecho a base de secciones intencionales individuales.

Aunque la parte objetiva del problema estuviera suficientemente clara, de todas formas la subjetiva tampoco está clara de antemano. Es necesario instalarse en la intencionalidad misma y, de igual manera que en el caso de la parte objetiva, llevar a cabo un análisis en la parte subjetiva. A medida que avanza el examen husserliano, parece que la parte objetiva puede proporcionar una guía, un hilo de Ariadna al cual confiarnos para indagar en la subjetiva. No es como en Descartes o en Brentano, para quienes nuestra relación intencional con las cosas no parece ser problemática; parece que está dada fácilmente, y que nos puede conducir por el análisis y descubrimiento del objeto. La vida espiritual quedará desvelada sólo si la entendemos desde el rendimien-

to[19] que lleva a cabo sin ni siquiera saberlo y que, inexorablemente, va a parar a los objetos.

Pongamos el ejemplo de cómo Husserl, en las *Investigaciones lógicas*, quiso deshacer el equívoco relacionado con el concepto de representación. Para ello estableció, en la vertiente objetiva de nuestras vivencias —aquí las trata Husserl en el nivel lógico— ciertas distinciones fundamentales. Decir «nivel lógico» no implica aquí lógica en un sentido estricto, sino que nos referimos a todo el ámbito del discurso con sentido. Todo lo que se puede manifestar significativamente, todo lo que puede ser comprendido. El análisis husserliano —que finalmente afectará al sentido de la vida en sus últimas consecuencias— comienza en los estratos lógicos porque en ellos se da la posibilidad de establecer distinciones exactas y de crear modelos y fórmulas compatibles con otros sectores de la experiencia, todo lo cual facilita los primeros pasos de tal análisis. Esta es la razón para que opte por un método tan intrincado y seco, porque, a causa de estas distinciones, es también un método transparente y fructífero. Pero al estudiar estas relaciones abstractas no podemos olvidar que el objetivo al que nos encaminamos no son las exposiciones lógicas de las que vamos a tratar justamente ahora, sino la comprensión de todo lo que significa nuestra experiencia en su naturaleza concreta. Por eso hemos comenzado con Aristóteles —en cuya opinión la vida es la vida de alguien concreto que vive—, para que quede claro cuál es el lugar al que esta problemática pertenece.

Cuatro distinciones fundamentales en lo que toca a la presentación:

1) El objeto —ya sea uno de los que nos representamos en el despliegue de las diversas maneras que hay de hacerlo o una serie de objetos como producto de una sola forma de representación. Sea como fuere, los dos —el objeto y la forma en que lo vemos— no tienen

19. Patočka introduce aquí el término *výkon*, que se puede traducir como «rendimiento, ejercicio de una función». Esto nos lleva al término alemán *Leistung*, empleado para hablar de lo que la vida intencional «da de sí», como su rendimiento, las prestaciones que ofrece. Por ello, optamos por traducir en todo momento *výkon* por «rendimiento». (N. del R.)

el carácter de una vivencia subjetiva nuestra, sino que son algo objetivo: *aquello* que nos representamos.

2) La forma de ver el objeto. Es lo que Husserl llama también sentido, sentido objetivo. Los objetos están dados en las representaciones — ya se tomen estas representaciones en tanto que significados individuales o en el sentido de juicios sintéticos—; normalmente se nos muestran en uno de sus aspectos, vistos de un lado u otro, en un cierto sentido objetivo. Sin embargo, este sentido objetivo no es temático. Su representación desde este lado o el otro no es un producto de nuestra facultad de tematizarlos —facultad subjetiva. La victoria de Jena (también algo objetivo, pero no sólo, a través de ello pensamos inmediatamente en Napoleón), por ejemplo, puede ser objeto de muchísimos predicados. Pero tales predicados, en su variedad, son posibilidades de llegar al mismo objeto en los precisos condicionamientos de su darse al mismo objeto. Es importante en matemáticas, por ejemplo, una ecuación: bajo diversas formas podemos pensar lo mismo. Definir de formas diferentes lo mismo, ese es el cometido de las matemáticas.

3) Objeto y sentido objetivo en su modo de darse. Hay que distinguir entre un objeto que está dado como meramente existente y el que está dado como posible o como dudoso. No se trata aquí solo de mi actitud subjetiva con respecto a ese objeto, sino que un objeto dudoso es, con su forma propia, diferente al que está sencillamente dado, seguro. La duda, la seguridad, la posibilidad son procesos psicológicos, vivenciales, que tienen sus correlatos objetivos. No es que existan objetos dudosos, sino que este objeto, que lo es de una duda, tiene otra cualidad objetiva que caracteriza el sentido en el que el objeto está dado; ese sentido tiene ciertos aspectos desde los cuales el objeto es contemplado, y esos aspectos especiales y que lo determinan son los que remonta la intencionalidad hacia el objeto mismo.

Los planteamientos de que algo es o de que es dudoso o verosímil, son diversas modalidades de tesis. Tales características téticas son tambien caracteres objetivos. Si tomamos el sentido obje-

tivo juntamente con ese carácter tético, obtenemos lo que Husserl llama la materia del acto. Husserl diferencia, a su vez, de la materia del acto, lo que él mismo llama la cualidad del acto[20] (es terminología específica de *Investigaciones lógicas*). La materia misma puede aparecer bajo una determinada postura, puede ser afirmada o negada, o bien puede responder a un impulso imparcial: a esta actuación subjetiva, Husserl la llama cualidad del acto.
Materia del acto + cualidad del acto = esencia intencional del acto

4) El sentido objetivo con el carácter tético puede tener todavía diferentes formas de darse. Es una diferencia importante:
   a) ya sea que, al presentarse las mismas hipótesis, se pueda dar el objeto mismo en el original;
   b) o que se dé de forma deficiente, es decir, que aquí no esté el objeto mismo, sino una mención vacía, una mera noticia que escucho, una intención vacía.

Por ejemplo, un colega da clase arriba. El sentido objetivo es lo que se lleva a cabo cuando da clase. Ese hecho está dado con seguridad, fuera de toda modalización —este es su carácter tético— y, sin embargo, está dado de forma deficiente, como si fuera una intención vacía, no llenada. Cuando voy arriba a cerciorarme, veo lo mismo que aparecía antes como meramente mentado. Eso significa que la esencia intencional del acto es la misma, mientras que la esencia cognoscitiva del acto se transformó. De una representación vacía ha venido a darse una impleción, una intuición.

¿Qué significa esto? Que entre las vivencias de la intención y de la impleción —entre escuchar la noticia y su verificación— hay una relación interna y significativa. Tienen su referencia en sí mismas, dentro del marco de la intencionalidad. La intencionalidad no es una cualidad añadida a la vivencia, no es una mera matización, sino que es la vivencia misma en su lógica interna, en las referencias de lo que esa

20. Véase en p. 298 de *Ideas*. (N. del T.)

vivencia ejecuta. En ese caso, el acto de la verificación y de la autoridad están en la objetividad misma. Al mismo tiempo, vemos cómo se van dibujando los trazos de una transformación fundamental; la transformación de nuestra forma tradicional de concebir en filosofía cómo está estructurada la vida del alma y qué es lo que en ella se ejecuta.

V

Seguimos con la interpretación del lema de la fenomenología: «volver a las cosas mismas» —una consigna que había sido precisada en el principio de todos los principios, el cual decía así: «Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo aquello que se nos brinda originariamente, por así decirlo, en su realidad corpórea,[21] en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, y sólo dentro de los límites en que se da».

Si tenemos que volver a las cosas, entonces debemos disponer de un acceso a las cosas, debemos ser capaces de encontrarnos con las cosas de alguna manera. ¿Cómo? Según el principio de todos los principios, de la siguiente forma: directamente, de tal manera que la cosa está realmente frente a nosotros, que estamos en contacto con ella. Está ahí, en su realidad corpórea. Y si tenemos la cosa en su realidad corpórea ante nosotros, basta con tomarla así como se da. No disponemos de ningún otro modo de cerciorarnos de las cosas. Única y exclusivamente tomarla en las condiciones en que se da.

Este curioso principio parece que lo que verdaderamente nos está diciendo es algo así como: en esta cuestión no hay vuelta de hoja, no es posible ir más allá, no podemos aspirar a más que aceptar lo que el objeto nos ofrece desde sí mismo. Si el objeto se nos ofrece, pues ya está. No existe la posibilidad de ir más allá del darse de las cosas. Pero

21. Patočka dice *v telesné skutečnosti*. Con esta expresión se refiere al término alemán *leibhaftig*. Con ello nos referimos a que el objeto, de alguna manera, se nos da él mismo originalmente, y no a través de representaciones. En castellano, se ha utilizado con frecuencia la expresión «en persona». En francés se ha propuesto *en chair et en os* («en carne y hueso»). (N. del R.)

este darse es fiable. En el darse está garantizadamente contenida la cosa misma. Y por eso tampoco hay ninguna dificultad en hacer uso de lo que de esta manera se ofrece en su presencia corpórea. Es posible hacer uso de ello —ahora veremos.

En las clases anteriores hemos visto, en el ensayo de interpretación de ciertos pasajes aristotélicos, que, para una de las más antiguas y conocidas personalidades filosóficas, la forma en que se da, de alguna manera, el contacto directo con las cosas era algo conocido y cercano, una de las posturas más antiguas y conocidas de la filosofía antigua. Se trata del pasaje en el cual Aristóteles habla de que el alma —la vida, lo vital— es, de alguna manera, las cosas mismas. El alma está con las cosas en contacto directo. Las cosas de algún modo están dadas —y no dichas como dadas. No sabemos de qué manera. El problema es la interpretación de ese «de alguna manera».

Repitámoslo otra vez para dejar claro cuál es el cometido especial del que se ocupa la filosofía. Se hace a la filosofía el llamamiento a que vuelva a las cosas. ¿Cuál es el asunto del que se ocupa la filosofía? Quizá podamos establecer cuál es el asunto de la filosofía poniéndolo junto a otros fines que persigue nuestra vida.

Es característico de la vida humana —y ahora voy a hablar de forma dogmática fuera de los márgenes de la fenomenología—, que todo lo que ejecuta es de alguna manera humano, todo está llevado a cabo con una cierta claridad, una orientación en su medio, una conciencia, todo está de alguna manera instruido, civilizado. Esto incluye la claridad[22] del hombre acerca del mundo, de sí mismo, de sus relaciones y de sus condicionamientos, etc. La vida humana es un comportamiento que se caracteriza por esa claridad, la cual no tienen otros seres vivos. Como cada comportamiento, la vida humana tiene una determinada orientación, un objetivo, un propósito. Este propó-

22. El término checo es *jasnost*. Esta palabra será en adelante ampliamente utilizada por Patočka para designar el espacio de comparecencia donde se da el aparecer, y donde (al hablar de Heidegger) se abre el ámbito de respuesta a la pregunta por el ser. Consideramos que la mejor traducción en este caso es «claridad» al designar un espacio de aparición, sin que ello signifique una contribución activa del sujeto, que «ponga» su objeto. (N. del R.)

sito está en la misma vida. El propósito está —fuera de cualesquiera metafísicas más profundas— en sí mismo. La vida misma se tiene a sí como finalidad, se ocupa incesantemente de sí. La vida humana se desarrolla sobre el fundamento de esa claridad. El comportamiento llamado vida (y las actuaciones humanas, que son sus presupuestos y sus resultados) se promueve a sí mismo hacia el éxito. Vivimos en la claridad con el objetivo de que nuestro comportamiento salga adelante, con el objetivo de que la vida persista y se multiplique, de que supere sus problemas y sus obstáculos. La resolución de estas dificultades presupone en todo momento una cierta claridad. Pero, al llevar a cabo todos esos procesos, la claridad misma no se erige nunca en tema, no es un asunto del que ella trate.

La tematización de esa claridad —o sea, el hecho de que el hombre se encuentra con las cosas y consigo mismo— es una actividad especial que, a primera vista, no parece en sí misma ineludible ni conectada con la finalidad primaria de la vida: llevar a cabo prósperamente el deber de vivir y de ser. Qué es lo que pasa con esta segunda obligación y cuáles son sus contactos con esa obligación fundamental, es una pregunta que no se puede resolver *a priori* y que únicamente se puede aclarar en relación a la misma claridad que el ser humano proyecta sobre sí mismo. Dogmatismo significa presuponer *a priori* que esta segunda función está integrada, subordinada a la primera función de conseguir éxito vital. En cambio, es una presunción fuerte el que esa función, que se esfuerza en la tematización y elucidación de esa claridad en tanto que tal, tenga un significado fundamental para la vida humana desde su propia perspectiva. Es una presunción.

En tanto que contemplamos al hombre desde el punto de vista del cumplimiento de sus obligaciones vitales, incluso desde la perspectiva que lo ve resolviendo esas obligaciones en su claridad acerca de las cosas y de sí mismo, acerca del universo —a diferencia de otros seres vivos— en tanto que lo vemos así, lo estamos viendo como una criatura de intereses. Se trata entonces de un punto de vista desde el cual el hombre lleva a cabo una tematización objetivadora de los saberes, como son la psicología y la sociología, y también la historia y las disciplinas históricas en general. Tematizar al hombre en tanto que criatura de intereses, y exclusivamente como criatura de intereses, nos lleva, por tanto,

a dar razón *a priori* de la claridad que le es propia en razón a unos determinados intereses —y esto significa eludir el problema.

Hay dos formas de eludir el problema:

1) el *naturalismo*: una conceptuación del hombre en tanto que ser vivo que está interconectado en la causalidad de los nexos naturales y objetivos de los que forma parte con sus intereses propios;
2) el *historicismo*: una conceptuación del hombre desde un punto de vista según el cual en cada época histórica objetivamente analizable estamos obligados a partir de una estructura fundamental y comprobable de valores e intereses humanos, cuya mutabilidad podemos constatar gracias a una metodología objetiva. En ese contexto se transforma también la idea del hombre acerca de su orientación en el mundo. Si nos situamos en esta perspectiva historicista, el resultado es que tenemos ante nosotros meramente una serie de imágenes y perspectivas históricas variables, perspectivas objetivamente constatables e históricamente transformables que se desarrollan en el mundo, pero no tenemos ninguna perspectiva privilegiada. Así pues, en esta perspectiva no existe algo como el confrontamiento directo con las cosas mismas. Llevada a la filosofía, esta perspectiva significaría algo así como el perspectivismo y pragmatismo nietzscheano, el cual define la verdad como conveniencia, versatilidad, valor vital.

¿Qué significa frente a estas ideas el intento de la fenomenología husserliana de volver a las cosas mismas? Significa tematizar de nuevo la postura fundamental del hombre en el mundo — que hemos caracterizado desde el principio como claridad sobre sí mismo y sobre las cosas. Esto significa preguntarse de qué manera —contando con esa interrogante πώς aristotélica— se nos muestran las cosas mismas, qué son. Aprehenderlas en lo que son y así mismo declararlas, y no en lo que no son —o sea, decir la verdad.

Y aquí está el tema fundamental de la fenomenología, y aquí también, como pensaba Husserl, toma su tema la filosofía —la posibilidad de la verdad, la posibilidad que tiene el hombre de vivir en la verdad. El sentido del *motto* «volver a las cosas mismas» significa: no huir, no escabullirse ante el problema de la verdad.

Según hemos visto, Husserl, al esforzarse por entender el carácter de la verdad, ya antes debe encontrar un contexto en el que plantear el problema, tiene que encontrar el terreno en el que algo, sea lo que sea, pueda ser descubierto. Ese terreno fue demarcado hace muchísimo como ψυχή: lo que está vivo en el ser, lo que, de todas formas, no es que únicamente esté vivo sino que tiene que estar vivo de una manera especial, de una manera tal que involucre la vida con aquella claridad en tanto que una de las funciones de la vida.

Esto, que la vida está unida a esa claridad en tanto que aquello que hace posible el funcionamiento de la vida, no implica todavía la subordinación de esa claridad al funcionamiento aludido. El hecho de que gracias a esa claridad el hombre sea capaz de superar las pruebas de la vida no significa que la esencia de la claridad se agote en esa aplicación, y que esta le sea esencial. Eso es dogmatismo, del cual se aparta esta, la más metafísica de las filosofías —y con razón.

El terreno en el que, según Husserl, es posible situar el problema de la verdad, es el terreno de nuestra vida consciente, que se caracteriza por la intencionalidad: o sea, es el terreno de la relacionalidad intencional.

Volvamos ahora a un enfrentamiento entre dos concepciones; por una parte la forma en que Leibniz entiende lo que es idea y por otra lo que sobre esa cuestión indagaron y teorizaron Brentano y sus seguidores. Recordemos el texto leibniziano sobre las diferentes clases de ideas: oscura, clara, confusa, distinta —ya sea esta relativamente o, por el contrario, intuitivamente dada hasta sus últimos componentes— ideas que, o no tenemos en absoluto, o en una cantidad insignificante (las que más se les aproximan son las representaciones aritméticas). Leibniz, a pesar de que le faltaba una distinción esencial, se dio cuenta de algo importante: podemos tener en nuestro pensamiento lo mismo, podemos tener la misma objetividad de muchas formas diversas, que nos podemos representar de modos diferentes: discriminada, analítica, distinta o indistintamente y sintéticamente, es decir, de forma que tenemos ante nosotros la cosa en intuición adecuada, o la tenemos representativa y simbólicamente.

Pero en Leibniz falta una diferenciación entre el acto de la representación (el representarse) y el aspecto objetivo de lo representado. El

acto de la representación es subjetivo, transcurre en el tiempo, tiene un principio y un final, convive con otras vivencias reales en el tiempo. Lo representado, en tanto que algo objetivo, no tiene esta idiosincrasia. En el caso de una circunferencia, no tiene sentido hablar de una existencia temporal, es algo que está más allá de la realidad y del tiempo, es siempre y nunca. No todos los objetos representados tienen este carácter pero, en tanto que objeto representado, se distingue del objeto real. Ni siquiera la imagen de algo real es en sí realidad. Se hace necesario, en este momento, distinguir entre el acto representativo y su envés, que no está localizado en el tiempo, no tiene individualidad, tiene una identidad bastante diferente que la que tiene el acto que representa. Por ejemplo el número, el concepto común de número, lo que se expresa con símbolos algebraicos —en tanto que se da en ciertas formas que sabemos reconocer como correctas, que podemos pensar en diferentes actos de pensamiento individuales— es ni más ni menos que sólo uno, no hay tantos cuantos actos de pensamiento lo representan. Pero no se puede decir absolutamente que esa x es sólo una, en una misma ecuación hay dos x; la identidad de tales objetos es diferente de la de los objetos reales, los cuales también podemos identificar: de lo que se trata es de diferentes actos de pensamiento que se refieren a la misma cosa.

Bolzano, en la segunda parte —«Prolegómenos»— de su obra *Wissenschaftslehre*, estableció una clara distinción entre los actos de representación y lo representado en ellos: lo representado, la proposición en sí, es el contenido objetivo de la representación, del juicio, es lo que propone el juicio, por ejemplo, que 2 x 2 = 4.

Otra clara distinción entre dos conceptos establecida por Bolzano: entre sentido y objeto en un sentido objetivo. Hay expresiones plenamente significativas que no tienen objeto, por ejemplo la palabra «nada». Hay muchas de ellas. Pero también teniendo en cuenta lo que dijimos antes: el mismo objeto lo podemos tener ante nosotros en diferentes concepciones o versiones (Napoleón). Todo ello tiene una importancia especial en matemáticas. De lo que se trata en ellas, muchas veces, es de determinar un objeto a través de tematizaciones indirectas.

Otra distinción fundamental entre dos relaciones intencionales: 1) representación, 2) juicio, tesis. Representar = tener algo en el pensa-

miento. Juzgar = asumir un punto de vista: existe, no existe, es válido, no es válido. Son dos relaciones con las cosas subjetivamente diferentes. El objeto 2 x 2 = 4 lo puedo tener en mi pensamiento como 1) objeto de una representación, en cuyo caso no asumo ningún punto de vista, o como 2) objeto de un juicio, cuando afirmo que algo es.

Brentano promueve aquí la restitución de la *inexistencia* intencional: un problema escolástico que se vincula con la πώς aristotélica. ¿De qué forma define la Escolástica la πώς aristotélica? Intencionalmente, mentalmente —dice el escolástico. La cosa misma se convierte en objeto del pensamiento. Lo mismo que el principio de todos los principios: tenemos que ser capaces de encontrarnos con las cosas. Pero, ¿cómo?

Para Brentano, hay tres formas fundamentales de relación con las cosas: 1) representación, 2) juicio, 3) complacencia o rechazo. La renovación de Brentano del principio de la *inexistencia* intencional, en nuestra opinión, planteó el problema, pero no dio la respuesta.

El problema se manifestó inmediatamente en las discusiones de sus primeros discípulos: 1) diferentes relaciones con el mismo objeto en diferentes clases de actos, o bien 2) diferentes objetividades para diferentes clases de actos (Meinong y otros). Brentano prefiere la primera posibilidad, haciéndola compatible con las tesis que fundamentan la metafísica aristotélica, adaptadas, naturalmente, según la impronta moderna: lo que existe son singularidades reales, cualesquiera otros objetos no tienen sentido.

El pensamiento de Husserl entronca con Marty y con Twardowski centrándose en la pregunta por la intencionalidad misma: ¿cuál es concretamente su forma? ¿Cómo son nuestras relaciones intencionales en la esfera que es fundamental a todo saber y a toda ciencia, en la esfera del lenguaje plenamente significativo? ¿Qué forma tiene la intencionalidad en nuestra vida, en la cual se muestran, aparecen como dadas de alguna manera, ciertas formas lógicas? ¿Cuál es el secreto de todo esto? ¿Cuál es aquí la clave?

En todo aquello que Husserl lleva a cabo, no invoca principios absolutos, sino que sigue de cerca la impronta del principio de todos los principios, se esfuerza por ver y por distinguir en la visión, prestar atención a las relaciones y estructuras que hasta ahora se han pasado

por alto y han quedado confusamente referidas. Últimamente hemos mostrado de qué forma en el ámbito del pensamiento tradicional se establecieron diferenciaciones en referencia a la lógica del acto de la mención. Menciono algo, se produce una expresión lingüística que comprendo, aunque no puedo decir que haya una presencia perfectamente intuida en mis pensamientos; la llevo adelante, con ayuda del significado de las palabras, logro avanzar en el terreno lógico. El significado está aquí con su propia presencia llena de sentido, pero junto con ella tengo el objeto en el pensamiento como débil y deficientemente.

Un objeto puede llegar a concretarse de diversos modos en tanto que sentido objetivo —por ejemplo, de forma compuesta: de alguna manera, es posible mencionar un objeto de una vez; no obstante, algo como «el vencedor de Jena» es algo compuesto, es una estructura compleja expresada gramaticalmente, es un sustrato, una formación morfológica que expresa un compuesto, una composición, una síntesis. Una vez que tal estructura compleja está formada de algún modo, paso adelante a través de ella hacia el objeto. La síntesis tiene de nuevo la misma estructura: Jena, el vencedor; una amalgama dentro de un acto único, a través del cual me encamino al objeto.

Se puede continuar con la distinción de que ese «camino al objeto» en forma expositiva se convierte en objeto del juicio con ayuda del sentido objetivo, se convierte en objeto de una tesis explícita. En el juicio, el objeto no permanece como en la representación, sino que se carga de un carácter especial: es objeto existente; en su caso, rige el hecho de que existe. Es difícil decir qué significa ese «existe». Se trata en este caso de un carácter peculiar que se manifiesta especialmente en una cierta modalidad. Un objeto dudoso es algo distinto de mi propia duda acerca del objeto, que es algo que yo añado al objeto. En aquel caso no se trata de mi predicado, no me pertenece a mí, pertenece al objeto, incluso en ese estado de cosas en el que yo dudo.

Otro estrato. El darse fenoménico o el carácter cognoscitivo de los actos que recogen el aparecer pueden ser de dos clases: en el original o en la mera mención. Las formas del darse son variadas y se manifiestan de varias maneras. Pero lo que sí se manifiesta universalmente en todas las formas del conocimiento es la diferencia entre la mera mención y la verificación.

Se trata de una diferencia descriptiva que aparta los métodos fenomenológicos de Husserl de las tesis aristotélicas. Queda mostrado (por primera vez) de qué manera. Una diferencia mínima pero esencial: primero en la mera mención, deficientemente, luego en presencia. Proximidad, presencia corporal —son meras metáforas. Pero todo el mundo entiende la diferencia entre mera representación y representación que toca realidad, entre meramente entender un axioma y ser capaz de demostrarlo, entre representarse meramente algo y encontrarse con ello.

El hecho de que nuestra experiencia debe tener una estructura bastante especial para que algo así sea posible, para que nos podamos representar de forma vacía y plena lo mismo, esto es evidente. En todo momento se establece una diferencia tajante entre estos actos, aparecen con una esencia cognoscitiva diferente y, sin embargo, en ellos lo que se conoce es lo mismo. Sin esa diferencia, es decir, sin la posibilidad del cruce entre el objeto en el modo auténtico y en el deficiente, la experiencia no tendría sentido.

Al mismo tiempo, esto nos muestra a qué nueva altura recogió Husserl la tradición del problema de la evidencia. Para la filosofía antigua, la evidencia figuraba como criterio de verdad. Se buscó posteriormente una definición ulterior como garantía de que pudiera quedar diferenciada de todo lo que no le fuera equivalente. Los estoicos proponen: ἐνάργεια, claridad, brillo. ¿Cuándo es clara la cosa? Cuando está cerca, iluminada, cuando está aquí, cuando nos puede iluminar, cuando nos podemos encontrar con ella. En el siglo XIX, la evidencia se estiliza en un sentimiento especial de necesidad que acompaña a ciertos procesos mentales. Investigar a qué procesos está necesariamente unida esa necesidad —esa era la tarea de la reflexión lógica.

Husserl muestra que tal concepción del problema de la evidencia no tiene sentido. La evidencia no es más que la forma en que se nos muestra la cosa de la que nos ocupamos. Es la mostración de la cosa misma. Consecuencia de lo cual es que no tiene sentido y es incorrecto apelar a la evidencia con respecto a una tesis cualquiera. La verdad no lo es gracias a algo como un sentimiento de evidencia, sino que la verdad es esa cosa misma que se muestra, a diferencia del mero mentar, que es mucho más libre y arbitrario. Mentar puedo hacerlo a

cada momento. Como mención tiene sentido, por ejemplo, hierro de madera, cualquier contradicción es mentable, pero no es realizable. La diferencia entre lo que significa la mera mención y la impleción, la diferencia descriptiva entre realizar la intención y quedarse sólo en la intención —es lo que aporta el análisis fenomenológico. Las paradojas que nos salen al paso son conducidas ante la cosa misma. Las contradicciones que se aparecen en nuestra experiencia, en nuestras tesis, no se resuelven de ninguna manera en conjeturas sobre qué tesis es más evidente, sino recurriendo a estructuras concretas que se deben aclarar.

Hemos visto que no es válida ni la tesis de los discípulos directos de Brentano, según la cual la diversidad de las relaciones intencionales se explica a partir de una multiplicación de los objetos, ni tampoco la tesis opuesta del propio Brentano, sino que la realidad es aún más complicada: ambas son posibles. No podemos hablar de *inexistencia* intencional, es decir, de que el objeto existe *en* el acto de la representación. El objeto no está contenido en el acto de ninguna manera, no forma parte del acto —o sea, el objeto no está en la mente. La palabra *inexistencia* no es muy feliz; la πώς aristotélica es posiblemente mejor. Si el objeto no está en el interior, si no se da algo como el arrastre del objeto exterior hacia el interior de la vida espiritual (hacia una objetividad no temporal), entonces, ¿con qué operar? ¿De qué forma describir algo como la relación entre el objeto y la vivencia? Como correlación, como correspondencia. Las actividades del vivenciar responden a una forma de objetivación que está sujeta a una cierta legalidad y regularidad. Existe una legalidad primera, fundamento de toda legalidad, fundamento de toda posibilidad de verdad —una regulación entre los procesos y los objetos. No existe el acto intencional aislado. Los actos individuales sólo existen como abstracciones.

Por primera vez en Husserl, la intencionalidad tiene un sentido pleno. Es, sencillamente, la dinámica de la vida intencional: la impleción de menciones vacías, de meras representaciones y tesis. Gradualmente se ordena así su sentido: mero objeto, objeto como sentido, carácter tético, y carácter de un darse —ese es el sentido pleno, algo así como una construcción teleológica (una estructura cuatridimensional por lo que se refiere al objeto, a las correlaciones objetivas). Cada uno presupone al anterior. Por lo que respecta a la parte subjetiva —en tanto que se tra-

ta de una cartografía, de un trazado y de la consecución de lo trazado— no podemos distinguir, desgajar momentos intencionales independientes. La vida intencional es un *continuum* de ejecuciones intencionales. En ese terreno es donde se desarrolla lo que podríamos llamar la vida de la verdad.

VI

Volvamos de nuevo al tema: «El alma es de alguna manera todo, todas las cosas». Esta proposición aristotélica es el punto de partida para nuestra interpretación de ese terreno en el cual radica el tema de la filosofía. A través de una tematización milenaria, la πώς aristotélica se encarnó como intencionalidad en Husserl. ¿De qué forma es el alma todas las cosas? En forma de una identidad intencional (escolástica). En forma de *inexistencia* intencional (Brentano). En forma de intencionalidad en tanto que tematización de un estudio profundo y no restringido de cómo las cosas acceden a una posible experiencia (Husserl).

Eso, que las cosas acceden, significa al mismo tiempo —como decía Aristóteles— que esa relación es, de alguna manera, una identidad. No sólo una relación entre dos o más realidades separadas, conectadas luego únicamente por una relación externa, sino una relación profunda que no tiene nada de contingente, que es tan ajustada que se puede designar como identidad, inseparabilidad, indivisibilidad. Además no es una identidad vacía. La forma en que el alma es esas cosas (la forma en que las cosas acceden a la experiencia) es realmente esas mismas cosas, su interioridad ilimitada y enriquecedora.

La estrategia husserliana de análisis del terreno de la filosofía se caracteriza, en contraste con el método histórico, con el hecho de que Husserl, concentrándose en la forma de mostrarse de las cosas, fue capaz de aclarar una serie estructuras fundamentales de su propio mostrarse. Esto no es solamente una repetición, una revivificación de las posturas aristotélicas, sino que ese πώς se convirtió —después de un largo estancamiento— en motivo de un nuevo análisis, en algo que tiene contenido y autonomía por sí mismo.

En esta circunstancia, Husserl sigue avanzando. A pesar de que la cuestión en referencia a ese πώς está de alguna manera superada —la forma en que las cosas acceden a la experiencia—, no está totalmente elucidada la esencia de aquello que es el terreno en el que crece la filosofía. Gracias a las explicaciones de Husserl, podemos entender lo que significa el hecho de que nuestra vida y nuestro comportamiento interior es incesantemente relación con las cosas, sea cual sea el modo en que el objeto accede a nuestra visión espiritual; pero no sabemos qué es la ψυχή, qué son las cosas, de qué forma es posible que algo como las cosas se pueda mostrar en sí, acceder a un foro tal como la ψυχή. ¿Cómo es posible todo esto? Y lo que es, sin embargo, más importante: el mismo fundamento. ¿Es posible encontrar en ese πώς aristotélico —tal y como Husserl se propuso mostrar en análisis intencionales que fueran susceptibles de presentarse *ad oculos* y en cuyo sentido se pudiera vivir filosóficamente— las respuestas a estas preguntas fundamentales? El hecho de que estas preguntas sean el territorio propio de la filosofía, que sean lo que, sobre ese terreno, podemos decir de ella, es algo que hace falta aclarar ante todo; para ello disponemos de testigos muy antiguos.

El tema de la filosofía aparece por primera vez bajo el título de la cosa misma —el asunto de lo que se trata, τὸ πρᾶγμα αὐτό, mencionado en la Carta VII de Platón, en el que habla de que el asunto, el tema de la filosofía, es algo que el hombre razonable se guardaría mucho en confiar a la escritura. La edición de este pasaje ha acarreado siempre una serie de malentendidos. Platón reflexiona en él acerca del máximo cometido de la filosofía: τὰ πρῶτα τῆς φυσέως. Φύσις significa el ser en general; el principio φύσις, el ser —este es el sello de la filosofía. Se reconoce y se origina el principio desde el que parten todas las cosas. Platón se expresa irónicamente sobre la intención del joven Dionisio de realizar un escrito filosófico. Precisamente alguien como Platón sería el más autorizado para realizar lo que podemos llamar un escrito filosófico, pero, sin embargo, se cuida mucho de escribir alguno. Y lo piensa de verdad: Platón no escribió nunca un escrito filosófico.

Los diálogos platónicos son ὑπομνήματα, notas compuestas artificialmente a partir de las discusiones reales, y tienen el carácter de actualizar por escrito el trabajo realizado en los diálogos de la Acade-

mia. No son tratados filosóficos en el sentido actual. Por una parte, deben promover y mostrar cómo se puede vivir en la filosofía, y, por otra parte, actualizar los pasos con que se enfrentaban en la Academia a una cierta problemática. Platón dice a este respecto: «Acerca de tales cosas sobre mí mismo no hay ningún escrito ni lo habrá, porque algo así no se puede expresar como el resto de las μαθήματα». (Μαθήματα tiene el sentido de saber que es comunicable, que se puede pasar de un pensamiento a otro, un saber objetivo, lo que Bolzano llama «la proposición en sí» y «la verdad en sí». En la palabra griega, ese «en sí» está ya expresado en la misma «matemática», pero en un sentido mucho más amplio.) «El principio del ser no se puede declarar con palabras, οὐκ ρητὸν ὡς τὰ ἄλλα μαθήματα. Sino que de una problemática que muchos afrontan a la vez, de los esfuerzos de la discusión [tal y como son referidas en los diálogos platónicos], de la convivencia dialogística, de la vivencia común en contacto con esos problemas, de la dedicación común a los asuntos de que se trata, περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό [es la clave de la filosofía, la cosa misma debe mostrarse, hacerse presente], sucede que, de repente —como cuando salta una chispa y se hace la luz [la cosa misma prende ese fuego; la comunidad es imprescindible, pero no basta]— el espíritu se ilumina y, entonces, ya se vive auténticamente.» Una declaración enigmática.

El tema de la filosofía está de alguna manera relacionado con la ψυχή, que tiene la posibilidad de ser todas las cosas en cierto sentido. Todas las cosas le pertenecen a la ψυχή esencialmente, y no, de ninguna manera, casualmente; no es una relación externa, sino una relación que se aproxima a la identidad, a partir de cuyo fundamento las cosas aparecen. Tal aparición puede ser, consecuentemente, estudiada. Pero como hemos visto hasta ahora, seguía siendo problemático ese πρᾶγμα αὐτό —ese afuera.

Que Platón tiene constancia de esa problemática lo testifica el pasaje inmediatamente posterior, en el cual explica por qué no se puede escribir sobre filosofía. En suma: no se puede escribir porque no se puede confiar una cosa tal a la palabra. ¿Por qué? Porque por una parte tenemos solamente una palabra para expresar el tema del que trata la filosofía (πρᾶγμα αὐτό), y por otra tenemos todo el resto de las cosas. Hacia cada cosa, cuando queremos acceder a ella (en el caso de la πρᾶγμα

αὐτό, no basta con abrir los ojos y la cosa ya está ahí presente, sino que la chispa acaba saltando sólo después de una larga y compleja problemática y de una convivencia con la cosa en cuestión), debe haber algún camino. Eso es lo que describe Platón.

Para todas y cada una de las cosas que así se nos presentan, cada cosa que queremos aprehender, que queremos tener clara, debemos tener en cuenta imprescindiblemente lo siguiente: 1) la palabra, el nombre; 2) el λόγος, la determinación; 3) la imagen (debemos ser capaces de representárnoslo); después, un conocimiento correlativo: 4) la opinión, δόξα; después 5) ἀληθὲς δόξα, un juicio verdadero; y por último 6) conocimiento en sentido propio, ἐπιστήμη καὶ νοῦς. Es lo mismo que dice Husserl. Ὄνομα, nombre, lo que entendemos, y λόγος, determinación, designación. Cuando quiero hablar de las cosas debo usar los nombres y, de alguna manera, definirlas (por ejemplo: la circunferencia es un espacio geométrico de puntos, etc.). Junto a ello, una correspondiente δόξα, ἀληθὲς δόξα, es decir, un juicio verdadero, como lo propone, por ejemplo, un axioma matemático. En tanto que entiendo sus signos sin más, no tengo todavía ἐπιστήμη. Cuando la cosa misma se me presenta ante mi pensamiento ya no es ἀληθὲς δόξα, verdad no demostrada (una verdad que no veo como verdad), sino ἐπιστήμη, verdad demostrada, que es la más cercana a la πρᾶγμα αὐτό: la cosa misma presente aquí, la idea y sus conexiones en tanto que idea.

¿Qué hay aquí de nuevo bajo el sol? La cuestión es que en lo que Husserl ha expuesto tenemos —como se puede ver— las mismas etapas individuales de las que habla Platón:

VERTIENTE OBJETIVA	VERTIENTE SUBJETIVA
Ὄνομα	δόξα
λόγος	ἀληθὲς δόξα
ἰδέα	ἐπιστήμη

Lo que aquí tenemos es una correlación, pero lo que nos falta es el seguimiento de cómo tales elementos concuerdan unos con otros, es

decir, de qué manera se cruzan y cómo conducen finalmente al descubrimiento de las cosas. Respecto a este viejo tema de la filosofía cabe preguntarse lo siguiente: ¿es que acaso no se ha retomado y profundizado esta problemática en la historia del pensamiento filosófico? Sí, así ha sido, y ha sido así más a menudo y de manera más profunda en la filosofía alemana de Kant y posterior a Kant.

Cuando Kant dice que la intuición y la idea están la una con la otra esencial y estrechamente relacionadas, que la idea tiene sentido sólo en vista de la intuición, que la idea es esencialmente dependiente de la intuición, entonces, a pesar de que Kant entiende intuición sólo en tanto que intuición sensorial, intuición de datos sensoriales —evidentemente en forma sólo intuitiva— entonces, ¿dónde se establece la diferencia fundamental? La diferencia, naturalmente, se encuentra allí donde para Husserl radica la relación entre intención e impleción. En Kant no hay una relación entre intención e impleción por una razón esencial: Kant nunca filosofa acerca del lenguaje. Ese tema lo pasa siempre por alto en dirección a un conocimiento más significativo, sobre todo en las ciencias de la naturaleza y las matemáticas.

Pero a pesar de ello, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, nos encontramos con la reflexión sobre el fenómeno de que nuestra conciencia —ψυχή— está constantemente en relación con su objeto. La relación con el objeto es una correlación rigurosa, es decir, un cierto tipo de objetividad puede darse sólo en un cierto tipo de experiencia. Y luego, algo más profundo todavía. Se muestra cómo cada uno de los objetos correlativos a una determinada forma de la experiencia —o, como dice Hegel, a una determinada forma del espíritu— se proyectan fuera de sí mismos, hacia otro ulterior; tienen en sí más de lo que podemos distinguir a primera vista. Esto es esencialmente un pensamiento husserliano: objeto y sentido objetivo. El objeto tematizado queda siempre atrás en relación con el sentido objetivo. El pensamiento de Hegel ahonda todavía más: el objeto, teniendo en cuenta el hecho de que su sentido es algo más que él mismo, se proyecta fuera de sí convirtiéndose con ello en el fundamento de la ulterior tematización de otro objeto. Se trata de un pensamiento parecido a cuando Husserl dice que a cada actividad del pensar, que forma

correlativamente una cierta objetividad, podemos llamarla acto politético.[23] Cuando predicamos, construimos un juicio; cuando leemos, construimos una amalgama; cuando incorporamos una parte al todo, construimos un todo. Esta construcción es un acto politético. Partiendo de una politesis sencilla —por ejemplo que decimos «esto»— podemos construir una tesis unitaria; partiendo de un juicio, construimos un objeto; partiendo de un conjunto, podemos construir un objeto unitario más elevado y de categoría más avanzada. Hegel dice: esta es absolutamente la forma que tiene nuestra experiencia —es una formación de más y más contenidos a partir de otros que antes se nos presentaron como dados pero que son en realidad sedimentos de una cierta clase de actividad del espíritu que está siempre en correlación con ellos.

Otra idea de Hegel, todavía más profunda: en un movimiento dialéctico que va de un sentido objetivo al siguiente al que el primero se orienta, se dirige, se lanza, se lleva a cabo una cierta totalidad. ¿Adónde es que se dirige este movimiento? ¿Tiene un final, tiene un sentido? Este movimiento tiene un sentido, no es casual. Es justamente dentro de ese movimiento donde el sentido y la significación tiene lugar. Lo cual significa que no somos nosotros los autores de ese movimiento, no soy yo, arbitrariamente, quien produce ese movimiento; yo soy meramente un miembro suyo. La mayoría de las veces me encuentro en el territorio de la subjetividad. Pero es que ese movimiento yo únicamente lo reproduzco, en tanto que se trata de un movimiento cognoscitivo que yo mismo no he obtenido sino que lo repito según otros. ¿Qué es lo que se presenta en este caso como fundamento de ese movimiento? ¿Es mi propio capricho, es una cualidad subjetiva y arbitraria? Se trata de una cierta voluntad, pero no de un capricho, sino que se trata de la cosa misma. Tal voluntad radica en el hecho de que ese todo (al todo en cuestión Hegel le da un nombre especial: aquello que integra todas las etapas, la objetiva y la subjetiva, es decir, lo absoluto) es un todo que vive, que nos permite que entremos a formar parte de ese movimiento, que nos atrae hacia ese movimiento, que quiere estar en nosotros.

23. Cfr. Husserl, *Ideas*, p. 285 y ss. (N. del T.)

decir, de qué manera se cruzan y cómo conducen finalmente al descubrimiento de las cosas. Respecto a este viejo tema de la filosofía cabe preguntarse lo siguiente: ¿es que acaso no se ha retomado y profundizado esta problemática en la historia del pensamiento filosófico? Sí, así ha sido, y ha sido así más a menudo y de manera más profunda en la filosofía alemana de Kant y posterior a Kant.

Cuando Kant dice que la intuición y la idea están la una con la otra esencial y estrechamente relacionadas, que la idea tiene sentido sólo en vista de la intuición, que la idea es esencialmente dependiente de la intuición, entonces, a pesar de que Kant entiende intuición sólo en tanto que intuición sensorial, intuición de datos sensoriales —evidentemente en forma sólo intuitiva— entonces, ¿dónde se establece la diferencia fundamental? La diferencia, naturalmente, se encuentra allí donde para Husserl radica la relación entre intención e impleción. En Kant no hay una relación entre intención e impleción por una razón esencial: Kant nunca filosofa acerca del lenguaje. Ese tema lo pasa siempre por alto en dirección a un conocimiento más significativo, sobre todo en las ciencias de la naturaleza y las matemáticas.

Pero a pesar de ello, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, nos encontramos con la reflexión sobre el fenómeno de que nuestra conciencia —ψυχή— está constantemente en relación con su objeto. La relación con el objeto es una correlación rigurosa, es decir, un cierto tipo de objetividad puede darse sólo en un cierto tipo de experiencia. Y luego, algo más profundo todavía. Se muestra cómo cada uno de los objetos correlativos a una determinada forma de la experiencia —o, como dice Hegel, a una determinada forma del espíritu— se proyectan fuera de sí mismos, hacia otro ulterior; tienen en sí más de lo que podemos distinguir a primera vista. Esto es esencialmente un pensamiento husserliano: objeto y sentido objetivo. El objeto tematizado queda siempre atrás en relación con el sentido objetivo. El pensamiento de Hegel ahonda todavía más: el objeto, teniendo en cuenta el hecho de que su sentido es algo más que él mismo, se proyecta fuera de sí convirtiéndose con ello en el fundamento de la ulterior tematización de otro objeto. Se trata de un pensamiento parecido a cuando Husserl dice que a cada actividad del pensar, que forma

correlativamente una cierta objetividad, podemos llamarla acto politético.[23] Cuando predicamos, construimos un juicio; cuando leemos, construimos una amalgama; cuando incorporamos una parte al todo, construimos un todo. Esta construcción es un acto politético. Partiendo de una politesis sencilla —por ejemplo que decimos «esto»— podemos construir una tesis unitaria; partiendo de un juicio, construimos un objeto; partiendo de un conjunto, podemos construir un objeto unitario más elevado y de categoría más avanzada. Hegel dice: esta es absolutamente la forma que tiene nuestra experiencia —es una formación de más y más contenidos a partir de otros que antes se nos presentaron como dados pero que son en realidad sedimentos de una cierta clase de actividad del espíritu que está siempre en correlación con ellos.

Otra idea de Hegel, todavía más profunda: en un movimiento dialéctico que va de un sentido objetivo al siguiente al que el primero se orienta, se dirige, se lanza, se lleva a cabo una cierta totalidad. ¿Adónde es que se dirige este movimiento? ¿Tiene un final, tiene un sentido? Este movimiento tiene un sentido, no es casual. Es justamente dentro de ese movimiento donde el sentido y la significación tiene lugar. Lo cual significa que no somos nosotros los autores de ese movimiento, no soy yo, arbitrariamente, quien produce ese movimiento; yo soy meramente un miembro suyo. La mayoría de las veces me encuentro en el territorio de la subjetividad. Pero es que ese movimiento yo únicamente lo reproduzco, en tanto que se trata de un movimiento cognoscitivo que yo mismo no he obtenido sino que lo repito según otros. ¿Qué es lo que se presenta en este caso como fundamento de ese movimiento? ¿Es mi propio capricho, es una cualidad subjetiva y arbitraria? Se trata de una cierta voluntad, pero no de un capricho, sino que se trata de la cosa misma. Tal voluntad radica en el hecho de que ese todo (al todo en cuestión Hegel le da un nombre especial: aquello que integra todas las etapas, la objetiva y la subjetiva, es decir, lo absoluto) es un todo que vive, que nos permite que entremos a formar parte de ese movimiento, que nos atrae hacia ese movimiento, que quiere estar en nosotros.

23. Cfr. Husserl, *Ideas*, p. 285 y ss. (N. del T.)

Este mostrarse, este aparecerse es la cosa misma, es el tema de la filosofía. Cuando Hegel se sitúa en el cenit de ese movimiento, el cual le muestra como último objeto al sujeto que piensa todas las cosas, que piensa la universalidad de las cosas, en ese punto queda constatado que todo lo que se encuentra en la parte objetiva se encuentra también en la parte subjetiva. La parte subjetiva no es ni más ni menos que la conciencia del todo. La conciencia que piensa el todo es ella misma la conciencia del todo. Así que ese todo tiene conciencia. Y en el objeto se encuentra lo mismo. Y este es el final de dicho movimiento conceptual, en este punto queda cerrado sobre sí mismo.

Si esto es así, es decir, que toda objetividad finalmente coincide con las formas de la subjetividad y que esencialmente son lo uno, es entonces cuando el pensamiento filosófico de Hegel, teniendo en cuenta que es el que abre el camino a la tarea de la descripción de la experiencia interna, deja de lado la pregunta que ha empezado a responder, y acaba por no responderla. Y esto, en el preciso momento en el que de lo que se trata es de la comprobación de que las formas del espíritu integran la totalidad que él llama lo absoluto.

De todas formas, entre lo que dice Hegel y lo que dice Husserl se da una analogía de largo alcance. Sólo que lo que dice Hegel se vigoriza a partir de lo que después propone Husserl —una clara diferenciación entre objeto y sentido objetivo, intención y verificación, etc. — una distinción netamente delimitada entre el sentido claramente comprensible y el sentido repetible. Hegel pone en marcha este movimiento, describe la experiencia de la conciencia, analiza, pero sin embargo no explica el funcionamiento del mecanismo con ayuda del cual es posible el mismo movimiento de la conciencia.

Una analogía más: en su famosa introducción a la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* (ese era el título original de la *Fenomenología del espíritu*), Hegel ruega de corazón al filósofo que respecto a las formas de la conciencia que a continuación se siguen —las formas de la conciencia son enteramente formas conceptuales, y el concepto es para Hegel una correlación de ciertos procesos de la experiencia y de ciertos objetos— no involucre sus propias opiniones. Dice: mira, analiza, persigue las estructuras y el movimiento —pero no te inmiscuyas. Bórrate, a nadie le interesa lo que tú opinas al respecto. No se trata sólo

de una moral de la humildad filosófica; significa que el filósofo no tiene que interponer tesis ante lo que se le aparece ante los ojos.[24]

¿Por qué no debe inmiscuirse en ello? ¿En qué sentido no debe inmiscuirse en la cosa que persigue? En el sentido de que no debe oscurecer la tesis que le pertenece a ella misma. La tesis pertenece a la conciencia que el filósofo analiza. La tesis, es decir, que esto y lo otro es o no es, no pertenece al filósofo, sino a la conciencia por él estudiada. Esa conciencia dice: hay para mí cosas vigentes tales como una cierta seguridad sensorial, una confianza de que, tras el fenómeno, se encuentra una sustancia, algo que está ahí. Eso lo dice una cierta forma de la conciencia. Eso al filósofo no le incumbe, él sólo lo estudia. Sus intereses: que la conciencia lo dice y de qué manera se presenta en ese decir —teniendo en cuenta que necesariamente cada objeto es más que aquello que es en tanto que tema— un sentido ulterior y no tematizado. De aquí surge el movimiento hacia el objeto siguiente. Cuando Hegel alcanza la cima de su pensamiento —la conciencia pensando la totalidad, el universo— entonces cree saber cuál es el objeto de la filosofía: justo esta revelación. Pero justamente lo que ahí se revela —tal y como aparece formulado en la *Fenomenología del espíritu*— es la manera en que nosotros en tanto que espíritu finito, en tanto que pensamiento, estamos insertados dentro de esta revelación absoluta. Sin embargo, nosotros, en tanto que hombres, nunca estamos al principio de nada, mientras que esa revelación en tanto que tal está al principio y al final. El principio y el final se identifican. Quien alcanza este vertiginoso movimiento del espíritu y se da cuenta y reconoce cuál es el objeto de la filosofía, debe tener la posibilidad de repetir todo el proceso, de situarse a sí mismo en un comienzo en el cual el hombre no se encuentra originalmente y que es el comienzo de ese objeto, de ese absoluto que se encuentra al principio y al final.

¿De qué manera comienza Hegel? Es un panorama interesante. Naturalmente, en el punto culminante de la *Fenomenología del espíri-*

24. Véase G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* Madrid, FCE, 1966, trad. Wenceslao Roces, p. 39: «Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo (...)». (N. del T.)

tu queda demostrado que el último objeto es la conciencia pensante, el pensamiento que piensa el universo. Este origen primero se convierte naturalmente en pensamiento a su vez. Sin embargo tenemos que darnos cuenta de la diferencia entre lo pensado y el pensamiento. El principio original —y esto es el principal y el más importante problema de una nueva temática que se puede desarrollar a partir de aquí— no puede ser un principio semejante a aquel con que da comienzo la *Fenomenología del espíritu*: un principio humano, una seguridad de sentido —el principio como momento absoluto. En nuestra circunstancia, sin embargo, nada es sencillo y nada es absoluto. El problema del principio conlleva el problema de la sencillez. ¿Cómo es posible algo sencillo, cuando cada objeto contiene a su antecedente? ¿Cómo es posible violentar los límites del objeto? Aquí nos encontramos con una paradoja del hegelianismo, pero su propio sistema así lo exige imperativamente. Para el hombre, todo comienzo tiene en sí una determinación que lo proyecta hacia algo ulterior. Consecuentemente, debe ser no determinado e inmediato —no puede ser algo dado. De lo cual se siguen dos tesis fuertes: 1) el ser es lo no determinado e inmediato. Rindamos atención a ese ser —así aparece la segunda tesis: 2) el ser y la nada son lo mismo. ¿De qué forma pueden coincidir estas tres cosas? Primero la fenomenología alcanzó, como último objeto de su tarea, la idea que piensa la totalidad de las cosas. Después sigue el estudio del contenido de esta idea. La lógica hegeliana —en tanto que ciencia del contenido de los pensamientos y no, de ninguna manera, la lógica tradicional— comienza así: la determinación del principio como inmediatez no determinada y junto a ello la tesis de que la inmediatez no determinada es el ser y que el ser es lo mismo que la nada. ¿Qué significa todo esto?

Puede que nos ayude Husserl. Aunque al mismo Husserl nunca se le ocurrió interpretar a Hegel. Aceptemos el riesgo de la interpretación nosotros mismos. No debemos tomar la idea pensante, sino lo pensado. ¿Qué es lo inmediato indeterminado? Aquello sin lo que la idea no puede ser. La idea, en su forma más fundamental y sencilla, es intención. No hay intención que no sea intención de algo, cualquier cosa —incluso la intención más vacía. En el objeto de la intención hay siempre algo dado, aunque sea de forma deficiente. Esto significa: lo inme-

diato indeterminado es el ser. El resto mana del intento de realizar esa inmediatez indeterminada. Si quiero determinar que no tengo nada en mis manos, la intención está vacía. En el vacío de esa intención vacía (de ese inmediato indeterminado) están, en el mismo acto, incluidas dos cosas: el ser y la nada. Aquí se encuentra dado, según Hegel, el principio absoluto de todo pensamiento. En esta célula primordial se muestra que lo que es, en tanto que creador, es la idea. Tenemos el ser y la nada, pero no podemos decir que el ser se convierte en la nada. Ya se ha transformado antes. En tanto que le preguntamos al ser por su contenido, ya está aquí esta nada. Es que no se trata de un contenido estático, que ha sucedido una vez de alguna manera y ya; aquí entra en juego un tercer miembro: el acto, el devenir. En lo que Hegel se centra es en el pensamiento de lo absoluto en dos sentidos: el objetivo y el subjetivo. Lo absoluto es el creador, es lo que ha creado todas las cosas, aquello de lo que todo depende y sin lo cual todo es nada.

Situarse en el principio absoluto —la demostración del principio primigenio creador. Las críticas posibles no tienen nada que hacer contra él (Trendelenburg y otros): lo inmediato intederminado es el género del ser y la nada, y sin embargo esa pareja no forma algo indeterminado. Hegel al menos no lo piensa así. No se trata de la relación entre dos contenidos, a partir de los cuales es posible abstraer algo. Solamente es perceptible en la estructura radicalmente originaria de la intencionalidad. No se puede someter a las estructuras lógicas, que precisamente quedan establecidas a partir de ese movimiento originario que las posibilita.

A primera vista, esto parece un galimatías, un desmesurado esfuerzo lingüístico. Hemos llevado a cabo un intento interpretativo con el objeto de mostrar posteriormente qué puede aportarnos la ciencia husserliana con vistas a la comprensión de ciertos fenómenos de la historia de la filosofía. Pero esto sería demasiado poco, si no persiguiéramos con ello un fin sistemático y ulterior.

VII

Hemos dicho que el terreno en el que se puede desplegar el tema acerca del cual trata la filosofía —es decir, el conocimiento de la verdad— es la intencionalidad, como detonante de la visión antiquísima según la cual el alma es de algún modo todas las cosas. Nos hemos basado para ello en la historia de la recepción de una afirmación inmemorial: que el alma es, de alguna manera, todas las cosas. Hemos intentado exponer concisamente la historia del desarrollo de esta intuición filosófica. Hemos prestado una atención sólo superficial a ciertas etapas de ese desarrollo, y ello desde el punto de vista específico de que ese terreno debe ser la base del conocimiento de la verdad. Hemos dicho que aun cuando la idea husserliana de intencionalidad, no la mera *inexistencia* intencional, sino el acto intencional, responda de cierto modo a la pregunta de cómo el alma es también las cosas, el concepto de alma sigue siendo problemático. La subjetividad, yo, se relaciona de alguna manera con los objetos; se lleva a cabo un análisis de tal relación, de las presencias de la objetividad, de sus diferentes capas —todo esto lo hizo Husserl pormenorizadamente, mostrando una tupida red de relaciones. Pero no se ha mostrado por una parte cuál es el carácter de lo que se relaciona, y por otra parte mediante qué, y cómo se abre el paso a —y se garantiza en esa relación el alcance de— las cosas mismas, la aprehensión de la verdad.

Husserl ha desarrollado el tema de la intencionalidad con una profundidad hasta ahora no alcanzada por otros —digamos Brentano y su escuela. Hemos visto con qué problema se encontraron estos últimos: pluralidad de las clases de objetos o pluralidad de las formas de conocimiento subjetivo; en el caso de Husserl, se mantienen ambas puertas abiertas y, además, en regularizada correlación. Pero qué es aquello que se relaciona, cuál es su carácter y cómo, en qué medida y con qué fundamento se puede decir que toca verdad, esto no ha sido respondido todavía. Husserl suponía —al menos después de un tiempo— que ambas preguntas estaban ya contestadas en su forma de aprehender las relaciones intencionales y las correlaciones entre los objetos, tal y como se manifiestan, y la subjetividad, ante la cual y en el tejido de los rendimientos intencionales esos objetos se manifiestan. El méto-

do mediante el cual Husserl aspira a la justificación de su tesis —o sea, la tesis de que en la aprehensión de cómo se efectúa la correlación entre el rendimiento de la intencionalidad y la objetividad (pero no sólo individualmente sino en la universalidad de esa descripción) tales preguntas ya están contestadas —este método se puede aludir con el nombre sumario de «reducción fenomenológica».

¿En qué consiste la reducción fenomenológica y por qué se llama así?

Volvamos una vez más a Brentano. Recordemos cómo caracteriza los fenómenos psíquicos: a) *inexistencia* intencional del objeto; b) autogarantizados. Al utilizar el concepto de *autogarantizados*, Brentano toma la tradición cartesiana como punto de apoyo. En su principio fundamental *dubito ergo sum* —aquí *dubitatio* implica *cogitatio*—, en un principio que tiene mucho de desarraigo ascético, Descartes establece como punto de partida capaz de garantizar solidez filosófica —siendo filosofía la pregunta por la verdad— la autoseguridad de la conciencia. La autoseguridad de la conciencia se convierte, en el caso de Brentano, en autoseguridad del fenómeno psíquico; se convierte en una característica psicológica. Tal como hemos visto, esa autoseguridad del fenómeno psíquico no excluía la pregunta por la forma que tiene ese fenómeno en realidad, porque la escuela de Brentano, una vez aceptado el punto de partida de la intencionalidad, se disgregó en direcciones diferentes, determinadas por la respuesta precisamente a esa pregunta acerca de la relación del fenómeno psíquico con el objeto. Brentano considera seguro, únicamente, el fenómeno subjetivo en sí mismo. La seguridad de su existencia está dada independientemente de la existencia de su objeto. Pero si quiero afirmar la incontestable existencia de algo, debo saber qué es eso respecto de lo cual lo afirmo.

Husserl, en los suplementos al segundo tomo de las *Logische Untersuchungen*, se esforzó en mostrar que la autoseguridad de nuestra conciencia —esa autoseguridad la entiende, igual que Brentano, como un acto reflexivo con el cual nos aprehendemos a nosotros mismos, mediante el cual nos hacemos presentes originariamente— quizá se puede comprender teniendo en cuenta que, por una parte, nos acogemos firmemente al principio de seguridad de lo que está dado en la conciencia y, por otra, dejamos que el objeto nos *diga* y nos dé la medida de aquello que nos es tan seguro. El objeto, que se nos apare-

ce como indicador de lo que realmente nos está dado en la reflexión, debe ser concebido como indicador puro. Este objeto precisamente no lo estudiamos, no es objeto de nuestro interés cognoscitivo, no nos interesa a los que reflexionamos; como filósofos ha dejado de interesarnos, eliminamos este interés objetivo, eliminamos este objeto en tanto que objeto de nuestros intereses, y concentramos nuestro propio interés sobre la experiencia del objeto. En un interés como el nuestro no incluimos nada que tenga que ver con el interés en el objeto en tanto que tal. Este objeto no se nos quita de delante de los ojos a los que reflexionamos, porque reflexionamos sobre algo que la vida en acto de no reflexión tiene constantemente ante sí; sin embargo dejamos de lado el objeto en tanto que objeto que la vida en estado de no reflexión tiene ante sí para volvernos en la reflexión a esa vida misma sobre la que no se ha reflexionado. Su interés en ese objeto no es nuestro interés, el cual debemos eliminar a toda costa. Y todo esto es la condición para que lo podamos introducir en nuestro campo de visión con la pretensión de llevar a cabo un estudio de validez universal.

Lo que Husserl suponía era que le sería posible alcanzar ese método exclusivamente con referencia al orden de nuestras experiencias contempladas en su lógica interna. Las experiencias seguras se presuponen unas a otras; hay que seguir la formación de esas presuposiciones: por ejemplo, un recuerdo presupone la percepción, contiene en sí mismo internamente, entre paréntesis, una percepción pasada, es recuerdo de una percepción pasada, su objeto es una percepción pasada, el sentido de ese recuerdo muestra una experiencia perceptiva, o sea, que la presupone. La vinculación entre la implicación interna de la vivencia y la vivencia de la objetividad que está en el exterior se puede estudiar con un enfoque puramente reflexivo, construyendo así una lógica pormenorizada de nuestra vivencia —ya que en este campo disponemos de relaciones tan necesarias y transparentes como las relaciones lógicas pueden serlo.

¿Por qué se conoce este proceso con el nombre de reducción? Esto es comprensible sólo teniendo en cuenta que Husserl desea, con este procedimiento, contestar a la siguiente pregunta: ¿cuál es realmente el fundamento del conjunto de las relaciones intencionales? ¿Y en qué sentido ese fundamento así concebido llega a convertirse en ese espa-

cio original en el cual la verdad puede aparecer? Comprendemos por qué es así en cuanto volvemos al principio en el cual ha sido creado: al principio cartesiano de la autoseguridad de la conciencia. El principio cartesiano, un principio absolutamente no psicológico que se dirige es a responder una duda, una pregunta que se formula una mente escéptica que quiere superar su escepticismo: si puedo, en mi conciencia, en la cual sé algo acerca de las cosas, aprehenderlas de forma absolutamente radical, y si es posible, y de qué modo, garantizar una tal aprehensión. La respuesta cartesiana a esta pregunta escéptica es la siguiente: puedo dudar todo lo que quiera pero justo en esta duda está contenida la *cogitatio*, así que el objeto que en todo caso debe estar garantizado para nuestro acceso a la verdad se encuentra completamente seguro en este punto y sólo en él. Husserl hace suyo este pensamiento. En su escepticismo de todas las cosas (radical, universal, que ponía en cuestión absolutamente la posibilidad de que nuestro entendimiento pudiera disponer de un objeto garantizado), Descartes alcanzó al mismo tiempo y de inmediato el punto culminante de su filosofía y llegó hasta lo más profundo y lo más esencial. No obstante, se esforzó por extraer de esa autoseguridad un criterio para la aprehensión de otras verdades además de aquella según la cual en la *dubitatio* tengo un objeto garantizado que es mi propio pensamiento; pero en realidad cada uno de esos intentos de encontrar un criterio ulterior acaba en un callejón sin salida. El criterio de la claridad y la distinción extraído del *cogito* —que justamente mi pensamiento está garantizado para mí mismo con una claridad absoluta— no dice nada acerca de cómo puedo conseguir una ulterior y análoga claridad y distinción respecto de otras cosas. Por eso, en el caso de Descartes, aparece un nuevo principio: la idea de infinito está implicada en nuestra *cogitatio* del ser finito. Con ello intenta llegar a algo positivo, pero la idea de infinito carece de la distinción y claridad que caracteriza el darse del *cogito*. Y allí donde Descartes se esfuerza por alcanzar, con ayuda de la *veracitas Dei*, algo objetivo, en ese trance no lo podemos secundar.

Husserl reprocha a Descartes que no supo explotar el *cogito*. ¿Por qué? Porque intenta situarse a toda costa más allá de él, alcanzar un territorio que no está garantizado por el propio *cogito*. Según Husserl, el mismo Descartes no se dio cuenta del verdadero alcance de su

descubrimiento. Lo cual está relacionado con el hecho de que Descartes no es capaz de explotar este descubrimiento hasta sus últimas consecuencias justo porque no es consciente de que en la *cogitatio* —si es que la concebimos de verdad universalmente— debe darse correlativamente comprendida la totalidad de las objetividades posibles para esa *cogitatio*. Descartes descubre la seguridad de la inmanencia, del ser, gracias al cual somos nosotros mismos, y entonces pretende, desde tal inmanencia, restituir la trascendencia. En lugar de eso, Husserl dice: hay que llevar a cabo la reducción de todo ente a la inmanencia.

Pero es posible entender inmanencia de muchas maneras. Todo lo que se puede tener en la experiencia, lo que se puede justificar como verdadero, tiene que actualizarse en nosotros, a nosotros es a quien se debe presentar —esto es un pensamiento completamente formal. Toda tesis verdadera, en tanto que verdadera, se me debe presentar verdaderamente a mí: yo soy verdaderamente el que la tiene que registrar aceptando la responsabilidad. Podemos considerar como inmanente en primer lugar aquello que, como parte, secuencia, momento, pertenece de forma ingrediente a mi propia realidad digamos interior. La pregunta entonces es, evidentemente, si la reducción a la inmanencia, esa reducción que hace falta llevar a cabo para cerciorarnos de que tenemos acceso al objeto, es una reducción a una inmanencia ingrediente. Todo lo que está en mi experiencia es parte ingrediente mía. Entonces, ¿cerciorarse con respecto a esa objetividad significa reducirla a una parte de mi propio ser? Esa reducción de la objetividad a mi propia realidad es lo que intentaron algunos empiristas británicos. Los objetos son para ellos mis propias representaciones en el sentido de procesos absolutamente fiables y con duración temporal que suceden en mi mente. Pero justamente por eso tratamos aquí una concepción general de la intencionalidad que debería mostrar que la clave no debe ser y no es una reducción en partes ingredientes a una parte ingrediente de nuestras vivencias, sino que se trata de una inmanencia de otro tipo, es decir, de una inmanencia de lo que se da a sí mismo.

En el acto intencional se puede diferenciar entre: 1) el objeto, 2) el objeto en sentido intencional, 3) el objeto en caracteres téticos (en modalización), 4) el objeto en tanto que lo dado. Husserl cree que con ayuda de la distinción entre la presencia en el original y otra pre-

sencia que no se da en absoluto en el original seremos capaces de reducir el objeto a un verdadero *darse en sí mismo.* Ese darse en mí mismo significa: a mí, en tanto que el que filosofa, se me aparece en el original una estructura vivencial en la cual está presente para mí el objeto en su esencia gnoseológica.

Así que tenemos dos tipos de inmanencias diferenciadas: 1) una inmanencia ingrediente; 2) una inmanencia en el sentido del darse en sí mismo.[25] Con ayuda del siguiente descubrimiento: cuando habla de reducción no se trata de reducción en sentido de reducción en partes ingredientes a mis propias vivencias. Husserl cree haber distinguido entre la comarca de la autoseguridad cartesiana y otro territorio que es el del *darse a sí mismo.* Esta diferencia significa que ha mostrado lo que estaba ya realmente dado en la autoseguridad cartesiana: la objetividad que se da a sí misma permanece en correlación esencial con las estructuras de la conciencia acerca de los objetos dados y su posible verificación.

Intentemos responder a la primera pregunta: ¿cuál es el terreno en el que se desarrollan las relaciones intencionales? Intentemos preguntarnos lo siguiente: ¿se trata del terreno de la conciencia del hombre? (La pregunta ¿qué significa conciencia? ya había sido respondida: relación intencional.) La conciencia del hombre no puede ser el espacio en el que se desarrollen las relaciones intencionales, ya que el hombre es por su propia naturaleza en tanto que individualidad psicofísica objeto de una posible experiencia y por lo tanto tiene una forma específica de mostrarse a sí mismo en la experiencia. Como consecuencia del hecho de que el hombre puede ser eventualmente objeto de su propia experiencia y ser objeto en tanto que tal es ser algo que no tiene una seguridad inmanente fundamental y original, no podemos apelar aquí a la conciencia del hombre, sino que lo que en este caso es el fundamento en el cual se lleva a cabo la reducción es, a diferencia de esa individualidad objetiva y siempre relativa a la conciencia, algo que se podría nombrar así: la conciencia absoluta. Absoluta en el sentido de que su

25. En checo, *samodanost,* equivalente a *selbstgegebenheit.* Los elementos *samo-* o *selbst-* indican que el darse viene dado como desde el fenómeno en sí mismo. Optamos por la solución de Antonio Zirión, del diccionario citado. (N. del R.)

darse (su presentarse) está absolutamente garantizado, sucede en el territorio de lo que se puede calificar como inmanencia absoluta.

Así pues, el terreno en el que se desarrollan las relaciones intencionales es en la conciencia absoluta. Sin embargo, en Husserl hay una cierta falta de claridad respecto a cómo se debe entender la inmanencia de la conciencia absoluta. Permanece sin respuesta la pregunta de si la inmanencia de la conciencia que se relaciona consigo misma es ingrediente o es un *darse en sí mismo*.

El terreno de las relaciones intencionales es la conciencia absoluta. La palabra «absoluta» la entiende Husserl en el sentido de que, en la reflexión, la conciencia misma está dada en el original. Dicha reflexión no es una reflexión común, tal y como la empleamos en la vida ya sea de forma práctica, cuando analizamos nuestros propios sentimientos, o cuando como psicólogos nos interesamos teóricamente por nosotros mismos en tanto que seres humanos con una determinada interioridad, sino que esa conciencia es, según Husserl, un acto completamente único, y tiene un carácter universal. A ese acto le es propia una total inhibición de cualesquiera juicios acerca de todo objeto, es decir, acerca del mundo. Al que lleva a cabo esta reflexión el mundo no le interesa en absoluto, la tesis *mundo* no rige; el mundo está ahí sólo como el mundo de esa conciencia, acerca de la cual reflexiona, pero no como el mundo acerca del que reflexiona. Este se inhibe de esa fe en el mundo, no pasa de uno a otro mundo; esta es la condición *sine qua non* para poder llevar a cabo una reflexión radical.

No podemos atender a este tipo de reflexión radical como otro acto más que sucede en el contexto de las cosas, es mucho más que eso. Se trata de una producción pura llevada a cabo por el que reflexiona, el cual, él mismo, pertenece a la esfera de la conciencia absoluta. Se trata de una producción absoluta de un contemplador aséptico. Ese ojo incontaminado ha trascendido toda objetividad, por eso es un observador trascendental. Husserl, a partir de cierto momento, afirma que no hay nada de la experiencia que quede deformado o perdido cuando realizamos la operación de reducción, porque porque toda la experiencia en tanto que experiencia del mundo la tenemos en el objeto de la reflexion. Todo aquello de lo que en algún momento podemos encontrarnos convencidos, todo aquello de lo que podemos tener una expe-

riencia afirmativa o negativa, allí se encuentra. La reducción fenomenológica no es ningún empobrecimiento ni ninguna abstracción. Al contrario, en lo que se origina gracias al observador trascendental tenemos algo más que en la experiencia, entendida en un sentido común. La conciencia absoluta produciría, en tanto que momento de reflexión, algo que ni aparece ni puede aparecer en el mundo. En este sentido, la reducción fenomenológica es un acto creativo. Lo que se origina gracias al observador trascendental —que originariamente no puede aparecer en el mundo pero sin embargo yo soy él— revela el hecho de que nuestra experiencia, que entendíamos en tanto que experiencia de un ser finito, es en realidad un flujo de la conciencia absoluta, es experiencia de la conciencia absoluta. (Es un proceso, por eso Husserl habla de un flujo.) ¿Por qué se mira a sí mismo? ¿Que es lo que busca? Se mira a sí mismo porque esa conciencia absoluta es el terreno de la verdad. Ahí es donde realmente tenemos la posibilidad de alcanzar el objeto — no sólo aquellos objetos que somos nosotros mismos, que son como partes absolutamente fiables de nuestro ser. La vivencia se da en el tiempo; tales objetos no pueden darse en el tiempo, o, en cualquier caso, su carácter temporal debe quedar plenamente distinguido de la temporalidad de la vivencia, y, con todo, tales objetos quedan reducidos a inmanencia en el sentido del *darse en sí mismo*. Ellos mismos se aparecen a la experiencia como necesarios y con ello completamente límpidos, transparentes correlatos de la forma en que la experiencia los alcanza.

¿Qué es lo que se puede aprovechar de este programa tan ambicioso de la reducción a la inmanencia en sentido del darse en sentido propio y qué es lo que realmente se lleva a cabo en él? Naturalmente, la consecuencia elemental de esta tesis —en la versión tal y como la hemos expuesto— es un idealismo absoluto. No se trata de un idealismo estilo Berkeley y Hume, que no conoce la diferencia entre la inmanencia absolutamente fiable y otra inmanencia en tanto que un *darse en sí mismo*, sino un idealismo de otro tipo, que se fundamenta esencialmente sobre esta diferencia. Para que podamos entender esto, debemos preguntarnos cuál es la idea husserliana de la inmanencia en tanto que el *darse en sí mismo*.

Según Husserl, la inmanencia en tanto que el *darse a sí mismo* se basa en tres principios: 1) percepción del objeto aquí y ante mí;

2) mi propia vivencia; 3) objetividad atemporal. Nunca deja de observar estos tres principios; además, el objeto en tanto que atemporal le sirve perfectamente para la demostración de ese tipo de trascendencia que se aviene tan bien con la inmanencia —una tal objetividad se puede mostrar en su propia esencia, de manera que podamos abandonar nuestra propia inmanencia. La esencia del matiz rojo que está ejemplificada por este techo de aquí se aparece una sola vez en mi representación. Este desvelamiento de esa esencia depende de un cambio que sucede en mi posicionamiento ante esa experiencia, según el cual, a partir de un hecho empírico, a partir del momento accidental de un estado de cosas, construye un ejemplo universal —el rojo de ese matiz. Es posible que ese universal se presente así como es, en toda su esencia; no hay nada añadido, nada oscuro sobre lo cual nos podamos seguir preguntando, está completamente ante mi mirada.

Husserl gusta de contrastar el caso 1), la percepción del objeto aquí y ante mí, con el caso 2), mi propia vivencia:

1) El objeto material aquí se encuentra siempre dado directamente desde la esencia de la cosa, de forma que lo que se nos aparece es un aspecto o un lado del mismo, pero de tal manera que ese aspecto de un objeto remite hacia otros aspectos. En todas las diferentes perspectivas, que son fundamentalmente inagotables, se me muestra lo mismo (la unidad del objeto) —en el cruce de experiencias que, concomitantemente, se siguen unas a otras y que tienen su propia lógica. Esta mesa que ahora se me muestra no es algo independiente, su mostrarse pertenece a un cierto entramado de otros objetos que se muestran también, a un contexto de perspectivas en el que objetos ulteriores se dan, a la totalidad de la experiencia. Esta experiencia es inagotable, siempre modificable, siempre susceptible de una verificación ulterior: aquí se muestra la relatividad de la experiencia de la percepción. La cosa aparece dada en una interminable pluralidad de perfiles o perspectivas, en un inacabable encadenamiento, en un sistema de afinidades. Allí donde algo me interrumpe, donde se inmiscuye una ilusión, una anticipación, entonces lo puedo corregir en el próximo eslabón de la experiencia —cuyas reglas conozco—, lo puedo borrar, puedo gra-

bar otra cosa que posteriormente funciona como representante de otra experiencia. Naturalmente, esto depende de la forma espacial y causal de mirar la realidad de un objeto material.

2) Respecto al punto segundo: me acuerdo por ejemplo de que ayer fui a un concierto. Hoy tengo un recuerdo diferente del que tendré mañana. Es una diferencia que varía con el tiempo. Pero ese recuerdo en tanto que tal, el recuerdo que de alguna manera está presente, sea el que sea, no lo veo en tales perspectivas, no hay algo a través de lo cual lo percibo, con ayuda de lo cual lo puedo identificar y objetivar, sino que está aquí dado para mí tal y como es, en el original, sin sombras, absolutamente.

Husserl afirma que hemos de ser capaces de legitimar absolutamente todo lo que para nosotros tiene sentido, significado; tenemos que llevarlo todo al terreno de la inmanencia. La inmanencia tiene realmente el significado justo de esa legitimación de todo lo que está pleno de sentido. Legitimación significa finalmente legitimación en el terreno de la reducción. Reducción significa esencialmente reducción en el *darse a sí mismo* —un darse a sí mismo de último grado: la conciencia que se aprehende a sí misma.

En la próxima clase nos preguntaremos si es que esta posición es consecuente consigo misma, sin fisuras, si responde a las dos preguntas arriba formuladas.

VIII

Pasamos a la crítica de la idea husserliana de que el terreno en que todo acontecimiento se puede presentar es la autoconciencia dada reflexivamente, en el terreno de la conciencia dada en la reflexión; y que ese terreno puede ser descrito, analizado y estudiado como cualquier otro dato.

Como toda filosofía seria después de Descartes, Husserl parte del convencimiento de que todo lo que se conoce y se puede conocer aparece y llega a darse en nuestra conciencia. Todo conocimiento debe estar fundamentado de manera que podamos acceder actualmente a las razones que lo fundamentan. Todos y cada uno de nosotros debemos tener la posibilidad de convencernos de si realmente es comprobable una tesis que se presenta con la pretensión de ser conocimiento. Se busca un terreno en el cual sea posible llevarlo a cabo, y una medida con la que sea posible medir tal pretensión de conocimiento.

Husserl elige un camino difícil para dar respuesta a este problema. Sabemos que la respuesta es: ese terreno que buscamos es la conciencia, que puede ser estudiada en la reflexión en tanto que se da.[26] Esa conciencia la poseo *modo recto* en el enfoque directo del objeto, y justamente ese enfoque directo sobre el objeto lo puedo estudiar en la reflexión. Se trata de un dato de clase especial. Husserl no ha llegado a este resultado, a este punto de partida de cualquier manera. Se basa en un descubrimiento que hace en las *Investigaciones lógicas*: entre la mención vacía y su impleción existe una diferencia, y con fundamento en este principio es posible ensanchar el concepto de intuición. La intuición que da una cosa la presenta en sí, así como es y como ella se da, y de ninguna manera se puede decir que lo que presenta es un sucedáneo o un sustituto o una interpretación o deformación de esa cosa. De aquí surge posteriormente el principio de todos los princi-

26. En checo: *jako danost*. Patočka utiliza la palabra *danost*, empleada para el «darse» de los objetos en la conciencia. Claramente, emplea el mismo sentido para el darse de la conciencia, que puede ser así aprehendida en la reflexión. Traducimos por «en tanto que se da» por razones estilísticas, pero quede claro que se refiere al término *danost*. (N. del R.)

pios, según el cual la fuente verdadera de legitimación de todo conocimiento es el darse primario y originario, la forma de presentarse de la cosa, en la cual la cosa se da en el original. Así pues, la fuente de toda legitimación de cualesquiera conocimientos es la intuición original, el darse original, y ello sólo en la medida en que se trata verdaderamente de una intuición original y en tanto que no se va más allá ese darse.

La siguiente crítica no es originariamente mía, sino que procede de Ernst Tugendhat.

Cuando aplicamos el principio de todos los principios, una de las primeras consecuencias que se sigue es esta: lo primero que hacemos es poner en claro la diferencia entre intención llenada y la intuición en sentido propio. A primera vista, parece que se trata de un asunto meramente terminológico, una cuestión de si vamos a hablar en el campo conceptual sólo acerca de la intención llenada o de la intuición categorial. Pero esta diferencia tiene un fundamento objetivo. Hablamos de intuición en sentido propio cuando la intención llenada es un objeto, una cosa, un objeto en el propio sentido de la palabra. En la diferencia general entre mención vacía e impleción, toda nuestra experiencia queda implicada: por una parte, en la esfera de las percepciones, tenemos anticipación e impleción (la anticipación también puede ser decepcionada); en la esfera de los enunciados sintéticos, tenemos mención judicativa y juicio afirmado con evidencia, es decir, con conciencia de la necesidad y fundamentación de la síntesis judicativa. Es posible seguir analógicamente estas diferencias paralelas en los territorios más diversos.

Pero miremos más de cerca qué es lo que Husserl llama intuición categorial, verificación de una intención categorial, es decir, de un cierto κατηγορεῖσθαι, de un predicado, de una mención judicativa o de una cierta estructura que juzga algo. Por ejemplo: A es más grande que B. Sé de qué se trata cuando lo leo, pero la verificación de esta intención presupone unas verdaderas A y B que de alguna manera tienen que estar dadas para mí. Y si es que tienen que estar dadas para mí, entonces tiene que ser en tanto que intuición sensorial; no puede ser una mención vacía que entiendo y nada más. Si es que ha de ser váli-

da, debo ser capaz de mentar un cierto contenido a través de esa forma, el cual debe estar dado sensorialmente: por ejemplo, B es parte de A. Si pretendo determinar la parte del todo, debo estar en posesión de la forma general parte-todo. No sólo es que debo saber lo que esta forma significa, sino que debo saber también si es posible aplicarla en este caso. Así que al realizar esa aplicación sucede que en la impleción no se da únicamente la cosa como intuición sensorial, sino también en una determinada relación categorial. Dispongo de tal relación en la forma de conciencia-conocimiento: me doy cuenta de que puedo llevar a cabo esta síntesis, que incluso debo hacerlo, pero que no se trata aquí de otra cosa más, de algo ulteriormente susceptible de consideración, de otro ser, no hay una cosa en sí perteneciente al hecho de que B es parte de A. Sin embargo la ampliación husserliana del concepto de intuición da pie a tal interpretación.

En *Investigaciones lógicas,* Husserl buscaba constantemente eso que se correspondería con una cosa semejante, buscaba la cosa que fuera mentada en la intuición categorial. Pero en un caso como este no hay sino la realización tangible de una síntesis judicativa, con su impleción en sí misma. Después, *ex post,* puedo quizá tematizar esa realización, convertirla en un objeto de un nuevo acto de mención. Aquello que originalmente se encontraba en el acto de la síntesis categorial luego lo puedo mencionar independientemente, hacer de ello un objeto de una síntesis posterior —lo cual no significa que ello en sí es un objeto susceptible de consideración.

Lo mismo pasa con la intuición eidética. Eἶδος es el núcleo constante, la esencia de la cosa con todas las categorías que a ella pertenecen. (Categoría en tanto que estructura general del pensamiento, por ejemplo «todo-parte».) En los ejemplos husserlianos de intuición eidética —por ejemplo un matiz del rojo—, la intuición sensorial juega una especie de papel fundador en tanto que acto a partir del cual se puede comenzar la técnica de variaciones que últimamente nos lleva al Eἶδος. En este terreno también tenemos algo como impleción de una intención general, una intención que se dirige hacia algo general. Por ejemplo, sé que algo como un cierto matiz del color rojo y una cierta superficie se pertenecen mutuamente. Pero cuando, a través del proceso de variaciones, he llegado a este convencimiento, eso no significa

que se haya aparecido un nuevo objeto, un nuevo Εἶδος. Sólo el acto fundador es intuitivo en el sentido de que da el objeto. A través del proceso de variaciones lo que alcanzamos es únicamente la impleción de la intención de lo general.

Ahora cabe preguntarse, ¿qué pasa en el caso de la reflexión? ¿No es acaso lo mismo? ¿No postula acaso Husserl una cierta objetividad en el momento en que tenemos ante nosotros ya sólo una impleción de una cierta intención general, aunque no se trate de una intuición específica? Parece indiscutible que me puedo comportar para con la conciencia así como para con las cosas; en tanto que hablo sobre los pensamientos puedo, de alguna manera, experimentarlos, verlos, dirigirme a ellos como a las cosas. Esto parece indiscutible. Husserl acepta ese «indiscutible» verdaderamente en gran medida. La famosa teoría de materia y cualidad del acto, los conceptos de νόησις y νόημα, todo ello se apoya en la tesis fundamental de que precisamente de la misma manera que tengo ante mi un objeto en sus caracteres téticos y en las diferentes formas de su darse, igualmente, puedo tener ante mí, mediante un tipo especial intuición, el acto, cuyo rendimiento consiste precisamente en poner en juego las formas del darse. La intuición es lo que da un objeto, el objeto es dado en la intuición. Y esta clase especial de intuición es ahora verdaderamente la reflexión.

A esta representación responde la siguiente concepción o esquema: de la misma manera que puedo ver este árbol, estos tejados en su vestidura invernal, y después puedo volverme y ver la pared, etc., puedo hacer lo mismo y, apartando los ojos de esas cosas que pertenecen a una determinada categoría, fijarme en una cosa que ahora pertenece a otra categoría diferente y aprehender tanto esa cosa como mi percepción de ella. Sólo que para ser capaz de volver la mirada de la ventana hacia la pared, o a las otras cosas, naturalmente se concluye que debe haber un cierto método de hacerme con una y con otra experiencia. Este método es en este caso ni más ni menos que volver la cabeza o el cuerpo y mirar las otras cosas. Pero ¿de qué manera me vuelvo de estas cosas hacia otras que están absolutamente en otro sitio? ¿Con qué fundamento?

No hay duda de que desde el principio la teoría de lo dado en la reflexión despertó sospechas e incredulidades entre aquellos que se ocupaban *ex profeso* con las vivencias psicológicas, con las experiencias de

la psique, es decir, entre los psicólogos. Husserl se ocupa precisamente de la escepticismo de los psicólogos en el primer libro de *Ideas*.[27] Cita al psicólogo de la Escuela de Würzburg, H. J. Watt, que no tiene nada de behaviorista ni de objetivista, sino que representa una tendencia muy oportuna en el análisis de la vida interior. La Escuela de Würzburg tomó muchos elementos que provenían de Husserl; la totalidad de su instrumental la constituye el mismo Husserl expoliado, la así llamada psicología del pensamiento, hoy en día ya obsoleta. Pues bien, Watt atacaba en realidad a otro psicólogo, Theodor Lipps, que seguía pormenorizadamente a Husserl.[28] ¿Cómo vivimos verdaderamente nuestras vivencias? Apenas es posible hacer conjeturas acerca de la forma en que vivimos nuestras vivencias, porque esas vivencias no son ni un objeto ni un saber acerca de un objeto: no es posible seguir el camino por el que el discurso sobre las impresiones de las vivencias pasa al papel. Sin embargo, la forma de vivir esa vivencia, de tener la experiencia de ese objeto que llamo vivencia, es el problema esencial de la observación de uno mismo.[29] Esta absoluta descripción se designa con el nombre de «fenomenología absoluta». Todos tienen esa vivencia, sólo que no todos se dan cuenta. Pero ¿cómo puede saber la fenomenología que la vivencia es precisamente tal como se figura? ¿Desde la cabeza de quién tiene permiso la fenomenología de saltar a la vida? La psicología empírica tiene necesidad de la fenomenología, pero no de la fenomenología absoluta.

¿Cómo lo refuta Husserl? La refutación es precisa. Señala que si no aceptáramos la posibilidad de «la vivencia de la vivencia» —es decir, que la reflexión es posible— caeríamos en el escepticismo en sentido pleno, es decir, en un escepticismo que es contradictorio, porque implí-

27. Véase E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomelogischen Philosophie.* Erstes Buch. Husserliana. Tomo III/1, Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 79.

28. De la cita nº 1 a la página 180 de Husserl, *Ideas,* cit.: «Watt polemiza exclusivamente con Th. Lipps. Aunque no se menciona mi nombre, creo poder considerar su crítica como dirigida también contra mí, puesto que una gran parte de lo que expone en su reseña pudiera referirse igualmente bien a mis *Investigaciones lógicas* (1900-1901) que a los trabajos de Th. Lipps, posteriores cronológicamente». (N. del T.)

29. Las últimas dos frases son aproximadamente una cita de la cita de Watt que a su vez reproduce Husserl en la p. 181 (edición española), pero en el texto de Patočka no aparece como cita, no hay comillas. (N. del T.)

citamente presupone aquello que está negando. Decir que no nos podemos apoderar de nuestras propias vivencias, pero saberlo, es contradecirse, porque la pregunta misma presupone que sé algo sobre ello, presupone la reflexión. Todas las objeciones de Husserl se mueven en esta dirección. Se trata de refutaciones generales, formales; son vinculantes, pero no aclaran de qué se trata. Porque lo que dice Watt, que se expresa de forma poco hábil (le guía una tendencia al escepticismo) trata en realidad acerca del sentido de la reflexión de las vivencias. Eso que es la reflexión acerca de las vivencias, esa representación tan extraña, que se puede expresar más o menos con la metáfora de que un haz de rayos intencionales choca con el objeto, vuelve y se detecta a sí mismo, en ese retorno. ¿Verdaderamente es la reflexión una intuición? ¿Se está estableciendo aquí un paralelismo entre νόησις y νόημα?, ¿se puede aprehender ese haz de rayos realmente a sí mismo?, ¿adquiere experiencia de sí mismo? Esta es la cuestión.

Está claro que el paralelismo νόησις y νόημα tiene sentido, que debemos siempre partir del objeto, pensar ese objeto, porque está dado objetivamente con sus caracteres téticos y propios del darse, o puede que esté dado en tanto que mera intención, que no es otra cosa que un darse de forma defectuosa; sobre esto no cabe duda. Parménides dice: «No puedes encontrar ningún conocimiento en el que estés pensando, que no sea».[30] Siempre, cuando se piensa algo, hay ahí algún ser, algo que es. Esto es un dato comprobable y objetivo que podemos considerar. Pasamos a Descartes: yo mismo no soy la silla en la que estoy sentado ni la pizarra que estoy mirando. Sé de mí mismo que soy de otra clase, porque para mí existe la silla, para la silla no existo yo. Dicho de otra forma: yo soy un ser para el cual hay mundo. Soy un ser existente en el mundo, mientras que la silla es parte del mundo, pero ella misma no lo posee.

Entre estos dos puntos de apoyo se mueve la reflexión. Considero un objeto y luego vienen los juicios, la síntesis, que se apoya en un saber básico: estamos en el mundo de forma diferente que las cosas. Consecuentemente, se sigue que la reflexión, a pesar de todo, dispone de evidencia, es un acto respecto del cual se puede hablar de imple-

30. H. Diels/W. Franz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Parmenides, B 8, 36.

ción de una intención, pero eso no quiere decir que sea susceptible de la misma intuición que las cosas en sí. De esto resulta un componente filosófico común a Husserl y a Hegel y que Hegel expone así en su *Fenomenología del espíritu*: la conciencia es un concepto para sí misma, la conciencia se sondea a sí misma[31] —este componente carece de fundamento. En la reflexión, el filósofo reflexiona acerca de esa actividad que está dirigida a las cosas y la tematiza; tal actividad tiene un correlato objetivo, tiene un sentido objetivo que no se cruza con el objeto, sino que siempre lo supera y se transforma. Todo ello según Hegel.

En Husserl no podemos encontrar, en cambio, una dialéctica así. La tesis de Hegel, según la cual los objetos que hay en la conciencia construyen un todo, un círculo, se señalan unos a otros y forman finalmente un objeto absoluto cuyo resultado es la conciencia absoluta, la conciencia acerca de la conciencia —esta tesis carece de fundamento. En el caso de Husserl, aunque no hay un aprovechamiento especulativo del pensamiento de la autorreflexión, existe la representación fundamental de que en la reflexión ya no sólo tenemos un acto necesario, algo que se sigue necesariamente de reconocernos radicalmente heterogéneos con las cosas; hay algo más, algo que proviene de una intuición eidética, de la contemplación esencial de que existe una incesante correlación entre las actividades subjetivas y los objetos que en ellas se presentan o se muestran —estas relaciones son eidéticas. Pero que, además, es posible aprehender estas actividades objetivamente, que son objeto, que pertenecen a una categoría especial de cosas; esto último constituye un punto en común entre Hegel y Husserl.

Entonces, ¿qué es verdaderamente la reflexión? Hay unos objetos que, para mí, están dados directamente. No están dados en tanto que objetos desnudos, asépticos, sino que están dados en unas ciertas perspectivas y dentro de ellos hay referencias. Por ejemplo, esto es una silla

31. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, traducida al checo por Patočka, que también firma la Introducción (*Fenomenologie ducha*, Praga, CSAV, 1960). Trad. cast., *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roces y R. Guerra, FCE, México 1966, [4]1985.

dada originariamente, pero al mismo tiempo está en una perspectiva, dentro de unas determinadas referencias. Todo esto, sin embargo, transcurre objetivamente, puede describirse objetivamente en todas sus características téticas y en las que son propias en tanto que un darse, etc. Esto no significa en absoluto que haya que llevar a cabo algo como la aprehensión directa de nuestras vivencias en tanto que tales. Las vivencias se manifiestan ahí. La cosa está dada en las perspectivas. La perspectiva es la relación que tiene conmigo. Percibo la silla desde un cierto punto de vista, en relación con. Es una cosa en una relación. En el mundo físico no existe la silla, sólo átomos. Pero la silla, sin embargo, es algo objetivo, no es sólo vivencia. A la silla le pertenece la posibilidad de que uno vaya hacia ella y se siente, es la realización de esa posibilidad. La silla es un medio para la vida. Así que en las cosas nos encontramos con aquello para lo que —o para quien— tienen sentido. Pero esos caracteres son dados directamente, aparecen al mismo tiempo que las cosas mismas y no en un acto reflexivo posterior, extra. La cosa —por ejemplo, la silla— me muestra ella misma que es un cierto medio a través del cual puedo realizar mis posibilidades.

Husserl partió del análisis de las estructuras lingüísticas, de los actos lógicos. Se trata de estructuras del pensamiento, no de la percepción; de objetividadades de un grado superior que están siempre fundamentadas en un darse sensorial. El análisis husserliano se mueve dentro de la abstracción, trabaja en la capa fundadora sobre la que se fundamenta el aparato abstracto posterior y luego la abandona para ocuparse de la impleción categorial y de la mención lingüística. Estas son las agencias hacia las que dirige su mirada cuando ejecuta la misión de descubrir el sentido de las cosas objetivas. En el aire puro de esas cumbres abstractas acaso puede suceder que aquello que se encuentra del lado de la objetividad, sólo por el hecho de que se encuentra en armonía con el rendimiento de la conciencia —a pesar de que ese rendimiento en sí es inconsciente y sus consecuencias se me aparecen sólo y exclusivamente en el objeto—, puede darse también del lado del sujeto. Husserl tenía muchas veces la impresión de que la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo es movediza y que podía tocar directamente, con sus propias manos, esos actos de pensamien-

to y mostrarlos en tanto que cosas dadas en la experiencia. De este punto decisivo es de dónde proviene la especial interpretación que Husserl lleva a cabo en el momento en el que pasa de las investigaciones lógicas y de los casos particulares de la experiencia a la problemática del conocimiento en general: es decir, su especial interpretación del principio cartesiano de la filosofía.

Pero volvamos atrás. El punto de partida de Husserl es la convicción de que todo lo que se presenta con pretensión de ser conocimiento debe ser mostrable en la experiencia particular de todos y cada uno. Es una demanda de legitimación que se encuentra ya presente en el punto de arranque de Descartes. El ser es ante todo el ser para mí. Si es que pretende alcanzar una cierta legitimidad, debe ser capaz de mostrarse en mi experiencia.

Otro pensamiento de Husserl es este: si tengo la capacidad de mostrar, debo de tener un suelo y una medida, un punto de partida. Ese terreno debe estar afincado firmemente, debe ser él mismo un fundamento, una causa. Ese *fundamentum inconcussum,* ese fundamento inconmovible, es la autoseguridad de la conciencia, *dubito ergo sum*. Pero al intentar dudar sobre su propio ser, la intención queda inmediatamente decepcionada, se descompone, se convierte en una atribución negativa. Pues bien, en este punto de partida está contenido: *soy*. Soy diferente al objeto. En este punto de partida, sin embargo, no se presupone que mi yo sea el terreno reflexivamente analizable en que se dan las formas aprehensibles de mi propia experiencia. Lo que es ese yo no es aprehensible mediante ese tipo de experiencia. La idea de yo, la experiencia acerca de ese yo es, en un cierto sentido, una experiencia tan directa como la que tengo de las cosas mismas. No se trata de una experiencia que obtendría volviendo el haz de rayos sobre mí mismo. En tanto que puedo decir que poseo el objeto, que se me aparece a través del rendimiento de mi yo, de forma semejante puedo decir que tengo experiencia del yo.

Hay que decir, si es que este es un procedimiento admisible y correcto, si es que es el camino hacia la resolución del problema de la reflexión, que en la fenomenología de Husserl hay un aspecto fundamental que queda sin tratamiento: falta una teoría de la reflexión. Husserl presupone la reflexión desde el principio y en esta presuposición está

construida la totalidad de la fenomenología trascendental. La fenomenología trascendental es precisamente un intento de sacar rendimiento al fundamento reflexivo que está siempre dado originalmente, absolutamente, sin la relatividad propia del objeto dado externamente en la percepción. Solamente con vistas a ese principio tiene sentido la idea de la reducción fenomenológica en tanto que camino mediante el cual se pretende aprehender el yo, la conciencia, originalmente, en sus estructuras y posibilidades de alcanzar el objeto. Pero si fuera como hasta aquí hemos dicho, entonces no habría qué considerar, en tanto que la conciencia es impensable como objeto en sí, y la idea de la reducción fenomenológica debería ser sometida a una revisión fundamental.

No existe ningún terreno absoluto en el cual se pueda manifestarse como tal y con evidencia el darse a sí mismo, sin la relatividad que implica aprehender y mostrar algo que está dado. Lo que Husserl presupone se reveló insostenible. En la evidencia del darse a sí mismo y en la consideración incondicionada no está dado el εἶδος, ni algo categorial, ni un ser reflexivo. ¿Significa esto que la fenomenología no tiene salida, que no tiene sentido?

Husserl demostró con toda razón que existe algo así como la reflexión. Pero no es una intuición. Es nuestra conciencia en sí, a solas consigo misma. Lo que ocurre es que no tiene el carácter de lo que se puede intuir. Todo lo que Husserl analizó en sus *Investigaciones lógicas*, ese estudio tan sutil, según hemos visto —el objeto en sentido objetivo, en sus caracteres téticos y en los caracteres propios de su darse, etc.— son, efectivamente, consideraciones fenomenológicas, verdaderas investigaciones. El pensamiento básico de que lo mismo puede aparecer dado en diferentes modos de darse y de cómo puede darse es, a pesar de todo, fenomenología. Sin embargo, no podemos convertirlo en una filosofía absoluta, como quería el mismo Husserl. Hace falta reconstruir la fenomenología sobre una base diferente.

Podemos entender ahora por qué la fenomenología de Husserl no llegó allí donde podíamos esperar que sería aceptada: la psicología y la sociología contemporáneas. Estas especialidades se consagran, aduciendo exigencias filosóficas, a un absoluto objetivismo, behaviorismo, y cosas por el estilo, y, sin embargo todo el mundo sabe que no es suficiente. El hecho de que la fenomenología no haya sido acepta-

da en estas especialidades se debe a sus carencias en la teoría de la reflexión. Se trata de un esquema inocente, sin crítica, de la forma en que el haz de rayos se alumbra a sí mismo, la manera en que se vuelve hacia sí mismo.

No vamos a entrar ahora en la cuestión de cómo es posible retomar el hilo de esta problemática mediante las propuestas de otros ensayos fenomenológicos diferentes al de Husserl. Cuando nos preguntamos por la diferencia fundamental entre las filosofías de Husserl y de Heidegger es preciso darse cuenta ante todo de que la filosofía heideggeriana no se cruza en el camino de la fenomenología de su maestro. La filosofía de Husserl asume la pretensión de que la fenomenología es la *filosofía prima*, de que en la fenomenología están echados los fundamentos de todas las ciencias. En el caso de Heidegger no es así. Pero existe una determinada disciplina que, según Heidegger, no se puede tratar más que fenomenológicamente y que es el primer paso para ulteriores inquisiciones filosóficas: la ontología fundamental del ser humano en el mundo.

Con el hecho de que en el caso de Husserl falta una teoría crítica de la reflexión se relaciona también que falta, igualmente, una teoría del sujeto. Hace falta una aclaración de qué es la subjetividad del sujeto, qué forma de ser tiene el sujeto, el ser humano, qué forma tiene no ya cuando lo tematizamos en algunas de sus posibles relaciones sino en el mismo núcleo que constituye lo más esencial del ser humano. Es decir, ni desde el punto de vista de la antropología filosófica ni de la sociología o de disciplinas por el estilo. Cuando tematizamos al ser humano esto debe ser en vistas a un fundamento único, que es algo que sólo se puede alcanzar filosóficamente. En Husserl echamos de menos una teoría de la reflexión y una teoría del sujeto, y, aunque parece que toda la fenomenología trascendental se mueve constantemente en el territorio de la subjetividad, no es posible encontrar en ella una respuesta explícita a esa pregunta tan fundamental.

Husserl se esfuerza en responder a dos preguntas: 1) cuál es el terreno en el cual el hombre se puede encontrar con los objetos; 2) de qué forma se encuentra con ellos, cómo puede acceder a este encuentro. Husserl se esfuerza por encontrar una respuesta a estas preguntas en el terreno del darse absoluto, de un pretendido *darse a sí misma* de la con-

ciencia. En esta propuesta husserliana podemos encontrar claras analogías con la filosofía especulativa alemana, sobre todo con Hegel y su «conciencia que es un concepto de sí misma».[32]

La pregunta sobre el tema de la filosofía ha sido respondida. La tarea filosófica es la verdad. Hemos visto cómo el pensamiento de Husserl da principio a este problema y de qué forma lo desarrolla posteriormente. Puede que este gran filósofo se equivoque, pero piensa esta idea de forma magistral hasta sus últimas consecuencias. Y, a pesar de que entra con ella en un callejón sin salida, es capaz de mostrar muchas cosas. Aparte de las críticas que se le puedan hacer, ofrece una gran cantidad de resultados parciales en los cuales es posible captar la fuerza creadora de ese pensamiento. Algo importante: el principio de todos los principios, que dice que la verdad se nos debe mostrar y que no podemos forzarla si no se nos quiere mostrar y hacérsenos accesible. Después está la genial correlación entre mención vacía e impleción. Todo lo cual muestra de qué manera se nos puede llegar a aproximar realmente la verdad.

IX

En la última lección no pudimos terminar con la cuestión de la problemática de la fenomenología de Husserl. Hoy vamos a intentar hacer un esbozo general que determine la dirección en la cual se ha encaminado la fenomenología después de Husserl.

Las explicaciones precedentes han culminado en una acometida crítica contra la tesis esencial de la fenomenología de Husserl, en tanto que filosofía absoluta fundamentada sobre una reflexión absoluta capaz de aprehender los actos mentales de forma absoluta en el original —en tanto que exponente más importante de todo lo que implica nuestra experiencia—, es decir, de manera que el resultado de una tal aprehensión es un conocimiento evidente, no relativo, es el conocimiento de las cosas en el original, el conocimiento adecuado, de tal

32. Véase la nota 31.

manera que a esa aprehensión no hay nada que añadir, sino que tenemos algo que se basta a sí mismo como fundamento de conocimiento y como resultado, de manera que se puede decir de ello lo siguiente: en la aprehensión de la experiencia reflexiva y de sus procesos *nulla re indiget ad existendum*. Se trata de un último y absoluto fundamento, que, una vez alcanzado, se convierte en un punto de partida fiable para ulteriores explicaciones, para la comprensión de cualquier cosa perteneciente a la clase que sea. Pero la crítica que hemos indicado pretende mostrar que no existe algo así como la pretendida reflexión sobre los actos de la experiencia, la reflexión que aprehende las cosas originariamente. Que tampoco existe algo así como el acto —interior— aprehensible y objetivizable en el original.

Con esto que hemos dicho, ¿no hemos acabado de golpe con todas las pretensiones de Husserl y con todo el mundo conceptual de la fenomenología? ¿No hemos vuelto con ello a una posición pre-fenomenológica, es decir, anterior a una filosofía que, a través de una reflexión filosófica, puede conducirnos del ámbito del razonar abstracto al del reconocimiento, al de la experiencia concreta, su estudio y su descripción?

Pero sabemos que nuestra crítica parte, precisamente, de una base fenomenológica, que no se trata de una crítica abstracta que enfrente, sencillamente, una posición filosófica contra otra. La crítica ha sido propuesta desde el punto de vista del mismo fenómeno, de aquello que se muestra. Tenemos la impresión de que lo que Husserl proponía como *novum* frente a la tradición filosófica —que la diferencia entre las varias formas de ese darse es algo que fundamenta nuestra experiencia—, eso justamente es lo que hace falta estudiar, es el ámbito en el que el fenómeno, el aparecerse de las cosas, se encuentra en su casa. Esa adjudicación de las formas diferentes del darse está en desacuerdo con el pensamiento que se basa en un último y absoluto fundamento en el cual se pueden dar cualesquiera apariciones, como si fuera el terreno de la experiencia reflexiva que se halla en nuestro sujeto. Ambos motivos están en desacuerdo, en tensión, incluso en contradicción.

Nuestra crítica es precisamente crítica en nombre de la misma fenomenología, en nombre del principio filosófico husserliano y de

su principio de todos los principios: que el fundamento de todo conocimiento, por razones obvias contra las que nada se puede objetar, siempre es la experiencia, la intuición experiencial, y que de esa experiencia se deben deducir todos los argumentos que podamos producir posteriormente —del mostrarse, del aparecer, y no de la argumentación, de tesis vacías.

Tenemos la impresión de que Husserl, allí donde más se esforzaba por establecer un fundamento absoluto, sucumbió a la tentación que siempre amenaza con comprometer al filósofo: la tentación de construir. Tenemos la impresión de que ese suelo absoluto no es algo que se mostrara a sí mismo, sino algo construido precisamente por el filósofo. Y si esto es así, entonces los motivos filosóficos que llevan a Husserl a la construcción de la fenomenología trascendental deben ser pensados de nuevo, sometidos a una revisión pormenorizada, uno tras otro.

La idea de la reducción fenomenológica, de la reducción de la experiencia a la pura inmanencia, está fundamentada sobre la afirmación de que es posible estudiar esa experiencia a través de una reflexión objetivadora capaz de aprehender los actos de tal experiencia en el original. La pura inmanencia es un proceso de la experiencia que no depende de si ese objeto al que la experiencia se refiere existe o no existe, de si esa experiencia *in concreto* nos lleva a una confirmación o a un desengaño. Los procesos y la estructura del mostrarse del objeto siguen siendo los mismos, esté o no esté puesto el objeto. El estudio de las estructuras de la experiencia no exige el estar puesto de algo; antes al contrario: si es que hemos de ser capaces de alcanzar el conocimiento filosófico —según Husserl— debemos deshacernos del objeto porque lo único que permanece en absoluta seguridad y es demostrable y aprehensible es el aspecto subjetivo, el acto de la experiencia —νόησις. El lado noemático es el correlato que no se pierde con la reducción. El objeto que estaba puesto se convierte en mero fenómeno del objeto, y tal fenómeno sirve de guía de los análisis que ulteriormente nos deberían mostrar al propio objeto en tanto que absolutamente aprehensible: ello es un proceso de la experiencia subjetiva. Pero si no disponemos de un objeto de la reflexión fenomenológica como el descrito, entonces la idea de la reducción

fenomenológica no tiene razón de ser o debe ser formulada de principio a fin de forma diferente. Con ello hay que añadir, evidentemente, que también hay que sacrificar el pensamiento de la psicología puramente eidética.

Ni la reducción fenomenológica, que pone un sujeto absoluto y trascendental, ni la psicología puramente eidética, que se refleja —en la abstracción de todo lo empírico y corporal— en un sujeto empírico, o mucho mejor, en un sujeto finito — son caminos transitables filosóficamente. De todas formas, hemos de volver los ojos hacia todo aquello que no ha quedado afectado por la crítica que hemos propuesto. No queda afectada la autoseguridad del *cogito*, es decir, que *ego cogito* es algo garantizado por sí mismo y que *dubito ergo sum* es una evidencia absoluta. Esto no queda afectado por la crítica.

¿Qué es lo que queda de la fenomenología? Mucho aún. Todo lo que sería posible llamar el lado noemático de la fenomenología. Que no sea posible reducir el fenómeno a la pura inmanencia no significa que el fenómeno no sea fenómeno. Más bien al contrario. Justamente ahora, por primera vez, la fenomenología se convierte en la ciencia del aparecerse en tanto que tal y no la ciencia de un fundamento absoluto al cual hay que reducir el fenómeno.

La fenomenología, entendida como ciencia del aparecerse, pone en juego incalculables implicaciones. ¿Qué es lo que significa la reducción a la pura inmanencia, a la conciencia pura? Significa que el aparecer —otra vez como en la tradición— no queda contemplado precisamente como aparecer, sino como una determinada clase de ente, como una cierta clase de aquello que se ha aparecido y no ya como su aparecerse.

Al interpretar la Carta VII (uno de los textos claves de la historia de la filosofía), hemos visto cómo el filósofo alcanzaba una profundidad comparable a la que alcanzaría posteriormente Husserl en la sexta de sus investigaciones lógicas. Todo aquello acerca de lo cual sé algo, todo lo que se me descubre, lo que se me presenta, lo hace a través de unas determinadas etapas, que son los pasos del manifestarse. Para cada cosa que puedo conocer existen estas etapas:

- palabra (para Platón nombre, ὄνομα)

- determinación (λόγος), mera intención, modo deficiente del darse de las cosas.
- opinión (imagen, εἴδωλον)
- tesis (ἀληθὲς δόξα)
- visión de la cosa misma (ἐπιστήμη). Es lo más cerca que se puede llegar respecto de la cosa, la cosa misma que se muestra como aquello que auténticamente es, no de modo deficiente sino como ella misma.

La cosa, en tanto que se muestra, presupone un cierto *spatium*, un lugar en la cual se muestra, algo que no es ella misma pero que la muestra, que, en efecto, le permite que se nos manifieste. Sin embargo, da la impresión de que Platón pierde de vista esa consideración cuando dice que ὄνομα (el nombre) y λόγος (la determinación), son, no obstante, cosas, son aire en agitación cuando se pronuncian. (Hoy, para nosotros, ondas acústicas.) Platón da un salto del orden del aparecerse al de aquello que es. Aquello que es, es conocido verdaderamente porque se ha manifestado, porque se manifiesta. Pero, ¿con qué fundamento?

El proceso de mostrarse en cuanto tal es el tema de la fenomenología. Obligatoriamente, toda cosa debe mostrarse y presentarse en una cierta plaza, en un cierto campo. Seguir de qué manera la cosa se muestra, tanto de forma deficiente como de forma auténtica, significa seguir el aparecer en sí mismo. Esto no significa seguirme a mí (al «yo», según Husserl), a quien las cosas se aparecen, porque yo soy un ente entre otros entes —así lo piensa Husserl. De todas formas, a la estructura del mostrarse le corresponde la necesidad de que no existe un mostrarse puramente objetivo, un mostrarse de la mera cosa. El mostrarse de las cosas está inexorablemente unido al mostrarse de un ente tal como soy yo mismo. Por otra parte, un ser como yo mismo no puede manifestarse sin el manifestarse de las cosas. Se da aquí un fundamento recíproco. Fundamentar el primero en el segundo, es decir, el aparecer de las cosas en el aparecer del yo es un intento siempre repetido de simplificación y de reducción de la estructura del aparecer en tanto que tal.

Querría ahora mencionar que existe una tendencia fenomenológica representada por un pensador que ya hace tiempo, sin aplicar explícitamente esta crítica a Husserl, reformuló la fenomenología en tanto

que ciencia del aparecer que no reduce ese aparecer al ente subjetivo —me estoy refiriendo a Martin Heidegger.

Está en concordancia con los rasgos principales de su orientación filosófica el hecho de que la fenomenología, en tanto que tal, no implica para él en primer lugar el problema de dar con una disciplina que preceda a todas las demás, llevando a cabo la misión de ser su fundamento; por el contrario, su pensamiento filosófico va, desde el principio, en otra dirección, es decir, en la dirección de la renovación y del nuevo planteamiento de la pregunta filosófica, que ha sido planteada por la filosofía clásica principalmente a través de Aristóteles cuando se preguntaba por el sentido de la palabra: τὸ ὄν (el ente, alguna cosa). Heidegger, de alguna manera instintivamente, llevado por su tacto filosófico, dio la espalda a la fenomenología subjetiva, a esa clase de trascendentalismo que significa la fenomenología. Sin embargo, su enfoque filosófico personal desembocó finalmente de forma característica en el problema de que las cosas se nos muestran; de que nosotros, nuestro prójimo, el mundo: todo esto es. Incesantemente, examina el problema de un tal «es», es su sentido lo que a él le importa. En cada aparición debemos necesariamente presuponer que lo que se nos aparece es, que se trata de un ser verdadero, que no es un mero fenómeno, una parte de nuestras vivencias, que no es algo de alguna manera privado, que es, en el pleno sentido de la palabra.

¿Qué significa ese «es»? Los entes se nos desvelan en lo que son y en cómo son.

El trascendentalismo husserliano, su ciencia sobre la reducción a la pura inmanencia aprehendida originariamente en la visión reflexiva, es ella misma, en vista de la tradición filosófica trascendental —es decir, de la filosofía de Kant y sus seguidores— una filosofía trascendental especial.

La filosofía trascendental de Kant se basa en lo siguiente: lo que pretende Kant es que el objeto de la experiencia y el conjunto de los objetos de la experiencia —lo que llamamos realidad empírica—, todo ello está finalmente fundamentado en un acto sintético que no está de ninguna manera aprehendido reflexivamente, sino lógicamente formulado, en un acto de síntesis cuya última presuposición es el yo —un acto de pura espontaneidad del pensamiento. El yo, en pura identidad,

es el fundamento de la construcción de las cosas, es decir, de la producción subjetiva de los objetos de la experiencia. La filosofía trascendental debería mostrar este momento fundamental, es decir, la forma en que el objeto se origina. Dicho de otra manera, lo que quiere Kant es en cierto sentido solucionar el problema del aparecer de las cosas para nosotros: la distinción entre los fenómenos y los noúmenos implica el carácter del fenómeno en tanto que tal, aquello que se nos puede aparecer, y aquello que el aparecer hace posible. La tesis fundamental de Kant y sus seguidores es la misma que encontramos en Husserl, si bien concebida de manera mucho más radical. El último fundamento del aparecerse es el sujeto en el sentido del puro yo, el que lleva a cabo la experiencia de la síntesis. La *Crítica de la razón pura* —en su análisis trascendental— debería mostrarnos el secreto de la formación de los objetos fenoménicos así como nos es dada. Ahora no nos adentraremos en el hecho de que el seguimiento de ese secreto conduce, no obstante, a un secreto todavía más profundo. Lo importante por ahora es que Kant se proponía mostrar de qué manera la síntesis presupone el yo, cómo el acto de la imaginación sintética es el presupuesto de algo parecido a la unidad del objeto fenoménico.

La fenomenología trascendental de Husserl no tiene tales pretensiones; es una forma no unitaria, analítica. ¿Qué forma tiene la reflexión trascendental en Husserl?

Husserl propone, en el campo de la reflexión trascendental, como orientación en el análisis el objeto de la experiencia, es decir, el objeto de la percepción, como, por ejemplo, este banco. Ese objeto de la experiencia conduce el proceso de la investigación, que nos lleva al hecho de que el banco está dado en el acto de la percepción, está estructurado, es unidad de ese objeto desde diversas perspectivas. El acto de la visión desde un ángulo muestra la posibilidad de la visión desde otros ángulos —Husserl estudia esto en la reflexión. Al mismo tiempo, se da cuenta de que el acto de la percepción presupone una determinada conducta corporal por nuestra parte, una distancia, una *kinestesis*; se hace necesario, por tanto, el fundamento de un horizonte espacial, exterior, que es también un horizonte interior de las cosas; caracteres verdaderamente fenoménicos. Al mismo tiempo, lo que aprehendo originalmente, lo que rige en tanto que objeto de la refle-

xión trascendental no es objeto en su propia unidad, sino un acto de percepción, horizontes, entramados *kinestésicos*. Estos actos son lo que tengo precisamente ante mí en la pura inmanencia. Pero no se llega a plantear la pregunta de cómo funciona la inmanencia para que ante mí se aparezca el objeto en tanto que tal. Esto es lo que Kant se esforzaba por resolver: de qué manera se comporta la inmanencia para que a partir de ella, en el otro lado, en el lado noemático, pueda nacer una objetividad con cierta estructura —este no es, claramente, el objeto de una filosofía fenomenológica como la que tratamos, pues nos enfrentamos a una fenomenología reflexiva, no constructiva, que desea estudiar su objeto en la pura contemplación, solucionar sus problemas a través del mostrarse y no, de ninguna manera, a través de meras construcciones dialécticas.

Si esto es así, nos damos cuenta de que el trascendentalismo husserliano es un trascendentalismo imperfecto o que funciona a medias. Frente a Kant o a Fichte, el trascendentalismo de Husserl es en cierta medida tímido. Husserl llega únicamente a echar un vistazo a la fragua del sujeto trascendental. Presupone sencillamente que el sujeto trascendental tiene una estructura esencialmente doble: noemático-noético. Sin mayores complicaciones, da la impresión de que el filósofo aplica aquí una solución que tiene preparada de antemano. Kant pretende mostrar la necesidad del objeto: tan pronto como hay un yo, debe haber también un objeto. Lo que busca es mostrar la conexión necesaria entre el yo y la objetividad. En el caso de Husserl, una lógica así no es necesaria. Sólo hace falta constatar fácticamente una serie de estructuras eidéticas.

¿No mejora luego, cuando llevamos hasta el final el camino del análisis del aparecer, del aparecerse en su darse, en la estructura de su presentársenos —es decir, el camino de la fenomenología, y no el de una construcción en gran parte subjetiva? Con ello se origina el problema del aparecerse en cuanto tal. Esencialmente, en *Investigaciones lógicas I* se lleva a cabo el descubrimiento de que ese cometido se puede realizar. Pero Husserl no fue capaz de sondear esas profundidades —que aparecían inscritas en la esfera de las estructuras lógicas: enunciado, significado y su relación con la verificación— en un verdadero programa filosófico. Justo en el punto en que se le insinuaba un pro-

grama filosófico, se le escapó de las manos el puro aparecerse y, abandonándose al impulso constructivo, acabó reduciéndolo a lo ente.

Pero inmediatamente se nos aparece una objeción frente a la esperanza de llevar a cabo un programa de pura fenomenología. ¿En qué aventura nos estamos embarcando? ¿Tiene realmente sentido analizar el aparecerse en cuanto tal, sin anclaje y sin fundamento fáctico? ¿No sería una fantasmagoría filosófica?

Esto no significa que el aparecer sea algo que va volando por ahí. Es algo que acaece en el mundo, pertenece al mundo de la experiencia no menos que la experiencia se da en el marco del aparecerse. Pero hay que darse cuenta de que una cosa es el orden y la lógica interna de las realidades en cuanto tales —un orden espaciotemporal y causal, en el cual se encuentran trabados entre sí los objetos reales de la naturaleza— y otra cosa diferente es el orden con cuyo fundamento las cosas se pueden aparecer. La naturaleza, a la cual nos hemos aproximado en cuanto existe objetivamente y por tanto, en cierto sentido, se aparece con una armonía propia, independiente e interna, tal y como la hemos estudiado a través de las ciencias naturales, se diferencia esencialmente de aquello que rige como fundamento de esas ciencias mismas y mediante lo cual podemos ponerlas en práctica.

Todos y cada uno de nuestros modos de comportamiento en tanto que humanos y relevantes para con las cosas existentes son comportamientos respecto de cosas que se aparecen o que se han aparecido. Cuando trabajamos, luchamos, congeniamos, amamos y odiamos, todo ello siempre significa una postura hacia algo que se ha aparecido, que se nos muestra, que se nos abre y que, en cuanto tal, nos apela y nos atañe. Estudiar este orden tampoco es que sea más paradójico que la consideración husserliana que aparece en las *Investigaciones lógicas*, según la cual para cada objeto lógico existe un cierto modo de fenomenalización, de acceso a él. Esto, llevado a sus últimas consecuencias, es como decir que el mundo es mucho más que un mero conjunto de entes, y ello implica que estamos sobrepasando un concepto filosófico tradicional según el cual deben tenerse en cuenta exclusivamente una serie de entes, una serie de cosas que se aparecen, y no se pregunta cómo es que se pueden aparecer, cómo se pueden mostrar. Aquí es donde, por primera vez, la fenomenología muestra su verdadero rostro, don-

de nos damos cuenta de que no es posible subsumirla en cualesquiera conceptos filosóficos anteriores. Aquí es donde, acaso, vislumbramos la posibilidad de profundizar todavía más, de ir más allá, de engolfarnos en unas posiciones de las cuales, ahora, por primera vez, puede salir algo parecido a una contestación a las tesis filosóficas tradicionales: materialismo–espiritualismo, trascendentalismo–empirismo o como quiera que llamemos a esas concepciones tradicionales.

Después, la pregunta clave es cuál es el método adecuado para una filosofía que, como esta, se ocupa del análisis del aparecer. Tal y como ya hemos dicho, en el caso de Husserl el método se basaba en que la guía del análisis trascendental seguía siendo la objetividad. El objeto del cual verdaderamente se ocupa la filosofía —sea el que sea, un ente ideal o natural, vivo, social —este objeto, en sus estructuras, siempre debe servirnos de señal, de índice para el acceso a nosotros mismos. Husserl se propone escrutar ese acceso en la intuición reflexiva. Podría acogerse, con algunas modificaciones, el método que se basa en esa guía, y también sería posible aplicar, sin producir demasiados desajustes, la fenomenalización del fenómeno al campo de los procesos subjetivos, del ente subjetivo.

Sin embargo, es preciso tener cuidado porque para Husserl existen dos tipos de subjetividad: 1) la subjetividad supuestamente aprehendida de forma original en la reflexión y 2) otro concepto diferente de subjetividad o de subjetivismo, tal y como se muestra en su último estudio, es decir, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.[33] El mundo nos es dado (*vorgegeben*[34]) sin nuestra contribución activa. Existe un tipo de acceso activo que tiene impronta creativa —creamos objetos matemáticos, conceptos, los analizamos, etc.— pero el mundo nos es dado originariamente no en tales actos, sino en la pasividad y receptividad de nuestros actos, lo cual significa: vives, y a eso le corresponde un mundo, el mundo se arremolina alre-

33. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, tomo VI, Haag, Martinus Nijhoff, primera edición 1954, segunda edición 1962. Traducción checa de Oldřich Kuba, *Krize evropských věd a trascendeltální fenomenologie*, Praga, Academia, 1972.

34. En alemán en el original. (N. del T.)

dedor de ti. Por supuesto, se trata de un mundo de perspectivas (avenida, calle, Hradčany[35]), un mundo de caracteres dados (cosas que son originariamente y cosas que están solamente esbozadas, aunque lo que está esbozado *es*). Todo ello se puede caracterizar también como subjetivo. Esta subjetividad no es otra cosa que la fenomenicidad[36] del fenómeno mundo.

El mundo sólo puede aparecer como dado, sólo puede mostrarse en perspectivas, a través de incertidumbres, a través de modalidades distintas de seguridad. Pero el mundo en sí no es ni perspectiva ni incertidumbre, no es un darse ni un no-darse.[37] El mundo en sí es algo que seguimos como ideal en nuestro conocimiento del mundo, que llevan a cabo metódicamente las ciencias. Les falta precisamente la parte subjetiva, el carácter fenoménico, y por consiguiente entienden el fenómeno como una cierta aproximación, un medio a través del cual nos acercamos al mundo verdadero, a través del cual vemos el mundo tal y como es en sí. Este es el mundo de las ciencias objetivizantes.

Lo importante es tener en cuenta que ese mundo de las ciencias objetivas, el mundo de esa objetivización, es accesible solamente a través del fundamento del fenómeno original. El mundo real no se puede descubrir nunca de otra manera, sino así.

El proceso por el cual las cosas se muestran no es un proceso que de alguna manera cristalizase en un sujeto absolutamente aprehensible para sí mismo y en las actividades de este sujeto. La totalidad del mundo en los caracteres de su darse, en sus perspectivas, tiene su propia legalidad y estructura fenoménica. En el estudio de esa estructura se concentra la fenomenología en cuanto tal, ese es el objetivo al que se dirigen sus pretensiones.

35. Conjunto monumental en Praga, que incluye el Palacio Presidencial y que destaca en toda la ciudad. (N. del R.)

36. Patočka emplea en estas lecciones los términos *fenomenalita* y *fenomenalizace*. Traducimos el primero por «fenomenicidad» (siguiendo la opción de Miguel García-Baró) y el segundo por «fenomenalización», indicando respectivamente el carácter de fenómeno y el «venir a ser fenómeno». (N. del R.)

37. En checo: *danost nebo nedanost*. Patočka emplea el término propio del darse del fenómeno (*danost*) para indicar el peculiar aparecer del mundo. (N. del R.)

Existe todavía una circunstancia a tener en cuenta: captar la diferencia entre la fenomenalización del fenómeno y aquello que en el fenómeno se muestra presupone el entendimiento de que aquello que en el fenómeno se me muestra *es*. Los fenómenos no son algo en sí, son algo que conduce a otro sitio. La fenomenalización tiene su función propia: los fenómenos muestran a los entes en su propio ser —en su estructura y construcción esencial. La fenomenicidad del fenómeno contiene en sí misma ya una comprensión esencial de la construcción de las cosas. (En el caso de Husserl, esta construcción se relaciona con el hecho de que el objeto de la percepción nos indica cuándo nuestra anticipación se verifica y cuándo se descarta, o sea, cuándo la deja descomponerse en ilusión.)

Al ocuparnos de las estructuras esenciales estamos implicando también la esfera de la experiencia práctica, del conocimiento activo, de la investigación teórica. En el campo de las ciencias, si es que pretendemos ser capaces de ocuparnos del objeto y de hacer preguntas con sentido, debemos tener una anticipación de cómo está estructurado tal objeto. Se trata de proponerle a la naturaleza preguntas que ella pueda responder. Aquí se origina todo el problema de la anticipación. Un problema que *a priori* debería quedar liberado de todo filosofema tradicional como, por ejemplo, lo innato o la eternidad de los entes ideales. Estas tesis deben ser investigadas para descubrir cuál es la carga fenoménica de la que se alimentan.

En la fenomenicidad del fenómeno está contenida la comprensión de las estructuras esenciales de las cosas, pero ¡esas estructuras son inherentes a las cosas mismas! Por otra parte, el fenómeno en tanto que fenómeno es una cosa esencialmente distinta con las cosas. Solamente en el momento en que hay aquí algo que se diferencia de la entidad en cuanto tal, algo que de alguna manera la presagia, que le deja sitio, algo que no es esa entidad en el sentido de que no es aquello que pertenece a la estructura de su ser, sólo bajo esas condiciones se pueden mostrar las cosas. Aquí nos topamos con un problema importante. El sentido de qué significa *ser* no se agota con la pregunta por la estructura de la entidad de las cosas; lo que pasa es que esa pregunta por el ser hay que plantearla mucho más radical y profundamente.

Por una parte, el ser es algo de lo cual ya debemos tener un conocimiento antes de entrar en el análisis de las cosas; por otra parte, existe la revelación de que las cosas estructuradas según el método clásico como objetos físicos, congéneres nuestros, vida, sociedad, acontecimientos históricos, *son*. Así que, según parece, la problemática de la fenomenología se relaciona con el sentido problemático de que algo es. Justamente por eso, porque es la condición de todas las condiciones, el fundamento de todos los fundamentos, hay que proponer la siguiente pregunta: ¿de qué manera puede ser accesible?, ¿de qué manera se puede fenomenalizar ese *es*, que es diferente de *lo* que las cosas son?, ¿de qué manera podemos encontrarle un lugar desde el cual podamos, de una vez por todas, comprenderlo?

Así que se podría subdividir el problema de la fenomenalización del fenómeno en tres etapas:

1) La fenomenalización de la entidad, las cosas en su *cosidad*, en su spropias estructuras.
2) El ser como fundamento de esa fenomenalización.
3) Lo que forma el fundamento de la fenomenalización del propio ser, lo que ya no se puede asimilar con las cosas existentes ni con los fenómenos en el primer sentido de la palabra.

Sobre esto, dios mediante, hablaremos más adelante. Como del hecho de que, al intentar ejercer una crítica sobre la fenomenología de Husserl en tanto que subjetivismo trascendental, no hemos abandonado la fenomenología sino que hemos hecho esfuerzos por restituirla a la pureza de sus primeras pretensiones filosóficas.

X

Quisiera formular una vez más, sumariamente, en qué sentido la fenomenología de Husserl contiene un resto de brentanismo y, a través de él, de un cartesianismo que en último sentido es inconmensurable con las verdaderas intenciones de la fenomenología y heterogéneo respecto a ellas.

El cartesianismo es una teoría metafísica cuyas raíces se hunden en una tradición antigua. Para caracterizar esa tradición, con vistas a su recepción en la fenomenología, vamos a recordarla brevemente otra vez. Por una parte, nos vamos a dedicar a lo que en las *Investigaciones lógicas* aparece como el propósito más importante: el descubrimiento original de la fenomenología. Por otra parte, vamos a intentar esclarecer cuáles son los principios del concepto cartesiano del conocimiento. De esta manera, nos proponemos entender la forma en que esos dos complejos racionales —el cartesiano y el husserliano— van en direcciones paralelas. El cartesianismo es lo que determina, por una parte, el signo de la sistematización fenomenológica que propone Husserl, pero, al mismo tiempo, es lo que causa las contradicciones a las que su pensamiento se tiene que enfrentar y ante las cuales finalmente no encuentra salida.

Habíamos partido de la creencia de que la clave que hace ser a la fenomenología ella misma descansa en el hecho de que en lugar del estudio de las cosas en su composición interna y en su propio orden se ocupa primeramente de la forma en que las cosas se nos aparecen. A simple vista, parece que se trata de una banalidad y que, además, esto no constituye ninguna novedad. El concepto del aparecerse, del descubrirse es muy viejo. Todos los sistemas tradicionales metafísicos hablan de la diferencia entre el mundo fenoménico y el mundo en sí. La psicología, como ciencia positiva, se ocupa en gran parte precisamente de ese descubrirse, de ese mostrarse en el sentido de procesos que tienen lugar en nuestra psique, en nuestra conciencia. La novedad de la fenomenología no descansa en el hecho de que haya descubierto el concepto de fenómeno, de aparición, del aparecerse, sino en la forma en que intenta tematizar ese mismo concepto, en la manera que tiene de verlo filosóficamente y cómo intenta sacarle fruto desde el punto de vista filosófico.

El enfoque fenomenológico del concepto del aparecerse, tal y como lo hemos expuesto aquí, parte del aspecto lingüístico fundamental de que podemos tener *lo mismo* dado de formas diferentes: lo mismo puede aparecer ante nosotros, en primer lugar, en forma de insinuación no evidente que, de todas formas, entendemos; en forma de contenido no verificado, en una forma impropia de ser. Lue-

go, puede aparecer en forma de evidencia, de actualización, y todavía por tercera vez aparece la cosa misma originariamente. Lo mismo se nos ofrece de diferentes formas.

Recordemos las importantes enseñanzas de los caracteres dóxicos, que nos muestran que lo dado objetivamente no lo es sólo en forma de seguridad. En el juicio, por ejemplo, afirmamos el contenido judicativo no sólo en forma de seguridad, sino también en forma de duda o de problemática, de posibilidad, en tanto que hipótesis, etc., y esos caracteres se adosan a aquel contenido, no pertenecen a los procesos de la vida sino a la objetividad de la que realmente nos ocupamos en ese momento. La objetividad del juicio es la que es cierta, problemática o verosímil, de ninguna manera lo es mi vida.

Existe un conjunto enorme de formas diferentes en que lo mismo se nos aparece como dado, y una legalidad con que nos regimos para pasar de una forma a otra, y este territorio, este conjunto de leyes, este campo de los *fenómenos en tanto que fenómenos* es el que descubre la fenomenología en su propia legalidad interna. Porque lo que es el fenómeno en tanto que fenómeno es el aparecer en tanto que tal. Ser fenómeno es algo que se fundamenta en su mostrarse, en su descubrirse. El fenómeno es algo que se aparece. El fenómeno es algo que, en tanto que se ha aparecido, está aquí y muestra algo ulterior, apunta a algún lugar fuera de sí.

La forma tradicional de tematizar el fenómeno se basa en no tomarlo precisamente como fenómeno, sino como algo diferente, como algo originalmente diferente al fenómeno, por ejemplo, como el ente que fundamenta el mismo fenómeno, como algo con cuya fudamentación el fenómeno puede llegar a ser él mismo —por ejemplo, los fenómenos psíquicos que, digamos, nos describen un ente cualquiera. En tal caso, no tomamos al fenómeno en su pureza interior, en su estructura interna, sino que lo asimilamos en relación a lo que ya se nos había presentado, descubierto; no estudiamos el aparecerse en sí, sino el objeto que se apareció, el objeto que en relaciones de causalidad o en otras cualesquiera es el producto de ese mostrarse, que ese mostrarse origina o compone.

Frente a ello, la manera de tematizar el fenómeno es completamente distinta en el caso de la fenomenología. La gran novedad filosófica

de las *Investigaciones lógicas* de Husserl reside en el hecho de que en ellas se llevaba a cabo un análisis interno y descriptivo del fenómeno en sí sin caer en la tentación de construir una teoría acerca de algo, sin incidir en el análisis que se basa en presuposiciones causales o que está sujeto a otros condicionamientos semejantes. Esa apuesta de permanecer en el ámbito del fenómeno en tanto que tal es algo que expresa el principio de todos los principios: que justamente el suelo al que recurrimos al final de todo y más allá del cual ya no hay ninguno es el darse, que la forma de análisis filosófico del conocimiento en tanto que un mostrarse, un aparecerse, no puede ser otra que la forma en que la cosa se nos aparece a nosotros y la forma en que se da y en los límites en que se da, sin sobrepasar nunca ese darse originario.

Seguramente estarán pensando en la siguiente objeción: ¿el fenómeno en tanto que tal? A través de la percepción, alrededor de mí, se me aparecen las cosas; en mis juicios se presentan ciertas relaciones, y se construyen teorías acerca del orden general de la totalidad del ente. Este mostrarse, ya sea de cosas individuales o de relaciones, de órdenes generales, es también algo que existe. El fenómeno tiene también su propio ser y, puesto que el fenómeno existe, debemos plantear impostergablemente el problema de la inclusión del fenómeno en el conjunto del resto de los entes.

Indudable: en cuanto hablamos del fenómeno no decimos que no existe, que no le corresponde un ser. Está claro que es. Pero, si queremos solucionar el problema filosóficamente, no podemos confundir la esfera del fenómeno y del ser del fenómeno con el ser de las cosas. Lo que hemos mostrado en los casos históricos que hemos tratado —es decir, de qué manera vuelve siempre a aparecer el problema de las diferentes formas de ese darse en una tradición que es antiquísima (por lo menos desde Platón)—, todo ello demuestra que, en la tradición filosófica, nunca se han dejado de producir malentendidos a este respecto. En vez de investigar de qué manera se produce el aparecerse de las cosas, *cómo* se muestra un ente, lo que se investiga es esa cosa que se muestra. Aquello que constituye el fundamento sin el cual nunca podríamos alcanzar un conocimiento cualquiera sobre las cosas, es decir, el mostrarse —sólo gracias a ello disponemos de cosas—, eso justamente se solapa con las cosas mismas que ya de alguna manera han sufri-

do, por así decirlo, ese proceso de fenomenalización, ese descubrirse. Por eso la metafísica convierte el problema de las diferentes formas en que se nos aparece lo mismo en el otro problema, diferente del original, de las diferentes categorías del ente o de las diferentes categorías de nuestro conocimiento del ente. Cuando, en cambio, lo que pasa es que el conocimiento es también algo concreto, una cierta cosa, un proceso que previamente se nos tiene que aparecer también para que podamos hablar de él con sentido. Debemos estar en posesión de un acceso a ello, debe abrírsenos. En vez de eso, lo que tenemos en la tradición filosófica son innumerables discursos acerca de las más bajas o las más altas formas de conocimiento, acerca de la creación del sentido, de la razón, del entendimiento de lo individual y de lo general, y de las esencias y cosas así. En todo esto se transparenta una tendencia fundamental: saltarse el problema del fenómeno en tanto que fenómeno. Saltarse la fenomenología entera y adecuarla a otra cosa completamente distinta, a la ciencia acerca de un ente, el que sea, que, quizá, fundamenta el proceso del aparecerse, del que quizá depende o del cual se origina, en el cual se basa. Como si el aparecerse en tanto que tal no fuese ya de por sí un ente originario, como si hubiera que adjudicarle un fundamento más profundo y más originario.

Con todo, hay que decir que el fenómeno mismo da pie a tales actitudes que desvían la atención hacia algo que está más allá de él. ¿Por qué? Porque el fenómeno no se basta a sí mismo, muestra algo, descubre en sí algo diferente a lo que él mismo es. Y lo mismo pasa en el caso de que el fenómeno seamos nosotros mismos. Evidentemente, nosotros pertenecemos también de forma esencial al conjunto de fenómenos, a su estructura. El fenómeno tiene siempre esta estructura: que algo se le aparece a alguien. En este aparecerse hay una exhortación del propio fenómeno de que se vaya más allá de él mismo. Pero que haya que dejarlo atrás en dirección al ente que hace aparecer, cuando el fenómeno nos descubre una cosa, no quiere decir que el fenómeno no sea también un ser autónomo, porque a partir del ente que se aparece es imposible explicar de ninguna manera ese extraer algo de la nada. Realmente el fenómeno reenvía esencialmente algo que está más allá de sí. Pero este reenvío no debemos entenderlo en términos de que justamente ese ente que aparece mostrado es el que puede explicar el fenó-

meno en tanto que tal. El fenómeno explica todo ente porque lo ilumina, pero ningún ente es capaz de explicar el fenómeno.

El descubrimiento más relevante de las *Investigaciones lógicas*, trivial y profundo al mismo tiempo, consiste en que en ellas se reconoce y se muestra cómo es posible desplegar, en tanto que fenómeno, el funcionamiento interno del aparecer con referencia a una región segura —la región de las estructuras lógicas— y ello internamente, en tanto que fenómeno. ¿Y qué es lo que sucedió al mismo tiempo? Las *Investigaciones lógicas* son explicaciones fenomenológicas de los fenómenos en el lenguaje de la lógica, del logos, en un lenguaje que tiene sentido, básicamente, en el lenguaje del conocimiento y de la ciencia. La ciencia se mueve entre tesis y juicios, en tanto que todos podemos reconocer el mismo sentido en esos enunciados, o sea, la ciencia se compone de juicios que son comunicables y de los que una comunidad puede participar. No obstante, sabemos que la ciencia nos afecta, dentro de la vida que vivimos, sólo de forma parcial. Nadie puede pasar la vida entera con la ciencia; ser hombre sujeto al logos es algo que se puede hacer sólo en «horario de trabajo». La vida y con ella el correspondiente aparecerse de los fenómenos, el aparecerse y el fenómeno, es algo mucho más amplio. La compresión del fenómeno como problema filosófico nos lleva inexorablemente a una superación del límite del conocimiento científico, que es a donde han llevado los descubrimientos y el desarrollo de la filosofía del fenómeno, y a pasar a un ámbito más vasto, es decir, el de la comprensión del fenómeno, de la problemática de la fenomenología de forma universal. Este fue el problema de Husserl: cómo llevar a cabo una filosofía radical y un método a partir de un descubrimiento particular filosóficamente incontestable; cómo renovar la filosofía por medio de la fenomenología, sobre su fundamento. En este punto, Husserl se remitió a la tradición filosófica que le era más cercana, con la que tenía contacto a través de Brentano, que había sido profesor suyo, y se propuso profundizarla, aplicándole su propia problemática y su conceptualización de las diferentes formas del darse. Así se podría formular el proyecto filosófico de la fenomenología, tal y como aparece en las *Investigaciones lógicas.*

Vamos a esbozar ahora, brevemente, la tradición a la que Husserl se remitía. Se trata de una tradición cartesiana. En esta tradición car-

tesiana —como en toda la filosofía tradicional— el problema del fenómeno ha estado siempre presente —aunque fuera de forma latente. De la misma manera que en la filosofía en general, porque la filosofía es la ponderación del mundo a base de principios para poder aprehender las cosas en sus raíces más profundas —y el acceso a las cosas es esencialmente el acceso a través del fenómeno, a través de la forma en que las cosas se presentan. Por ello, también en la filosofía cartesiana es este un problema sumamente agudo que tiene en ella una tradición propia y unas determinadas características.

¿Cómo plantea Descartes el problema del descubrirse, del fenómeno? Para Descartes el punto de partida es la reflexión acerca de la seguridad o inseguridad de todos nuestros pensamientos, conocimientos, tesis. Ya esta seguridad o inseguridad son caracteres téticos. La tesis queda planteada de alguna manera como algo que existe. El modo de la absoluta seguridad se puede sustituir por otros modos como la problematicidad, la duda, la modalización, y otros parecidos. Dado que la filosofía trata acerca de la verdad y la verdad no es algo que naturalmente puedo tener o no tener, sino que es algo que debo tener en modo de seguridad, esa seguridad se convierte en un problema urgente. Entonces se trata del problema del aparecerse y del problema de la seguridad.

Descartes entiende el problema de manera que lo que se propone alcanzar como solución al mismo es un sistema de tesis y de verdades que disfruten de absoluta garantía y que estén de tal manera conectadas entre sí que todas se presupongan recíprocamente. En este caso, nuestro pensamiento se comportaría de un modo especial: estaría obligado a recorrer cada vez el espacio que hay entre esas verdades garantizadas y a actuar sólo a través de la revisión y la aceptación de ese sistema entretejido por verdades. Este es justamente el funcionamiento de algunas ciencias, que gozan desde la Antigüedad, desde mucho tiempo antes que Descartes, de una aceptación general a causa de la garantía de sus resultados, como por ejemplo la geometría.

Lo que caracteriza a la geometría es que en ella la verdad —la seguridad acerca de sus tesis— se nos muestra de tal forma que quien quiera aceptar un cierto pensamiento fundamental está obligado a recorrer todo el sistema, y así, la certeza original, que antes era una pequeña explicación sin importancia, se extiende por toda la superficie de conocimien-

tos sistemáticamente conectados, y todo ello con el único fundamento de unas cuantas intuiciones[38] originales. Sólo un número reducido de ellas. Este es el modelo previamente dado, según el cual es posible, a partir de una chispa, encender un mediodía entero de conocimiento.

De forma semejante piensa Descartes que sería posible resolver los problemas que plantea la filosofía. Para Descartes, la fenomenalización tiene el valor de ser capaz de ampliar de unas cuantas tesis a un complejo sistema de ramificaciones y jerarquías lógicas, el campo de intuición en el que opera la filosofía. Sin embargo, hay una diferencia entre lo que pretende la filosofía y lo que hace la geometría. El sistema de los conocimientos geométricos es particular, no afecta a las cosas en general. Y, aparte de eso, la seguridad con la que nos encontramos en el caso de la geometría no es radical. ¿Por qué? Porque puede que sus verdades iniciales estén aseguradas, garantizadas, pero sólo con respecto a un fin determinado que a la geometría le basta y con respecto al cual no pretende nada más. Ese fin es, precisamente, poner en pie un sistema de conocimientos válido en sí mismo sin consideración acerca de lo que las cosas son en realidad. También es posible hacer geometría en sueños.

Frente a ello tenemos la filosofía, que desea encontrar una certeza absoluta y radical, no sólo una certeza en vistas a esto o lo otro, sino una certeza total, una certeza del existir, una certeza de absolutamente todo lo que afirma. Esta certeza, la filosofía debe ganársela a sus propias contradicciones —al absoluto y radical escepticismo. Una vez que esto se ha llevado a cabo, se puede seguir avanzando con claridad. Sólo hay un principio que ofrece resistencia a ese escepticismo, un principio que está autogarantizado en sí mismo: *dubito ergo sum*. Aquí, de lo que se trata es de la certeza del *yo pienso*. El *dubito* es un modo de pensamiento, lo único relevante con vistas a esa certeza primordial. Así pues *dubito ergo sum* gatantiza el *cogito ergo sum*. Pero no el *cogito* en el sentido estrecho del juicio, sino en el sentido de todo lo que, cuando en la reflexión reconozco el hecho de mi propia existencia, caracteriza esa misma existencia y realmente la modifica. *Cogito* es *affirmo, nego,*

38. El término checo es *nahlednutí*. Significa literalmente «vistazo, mirada rápida». En este contexto, se refiere a la «visión» de ciertos principios de la geometría. Creemos que «intuición» es en este caso una traducción ajustada. (N. del R.)

volo, cupio, etc. Es todo modo de pensamiento, de *cogitatio*, que en la reflexión puedo aprehender inmediatamente en tanto que mi propia actividad ocupándose de un objeto cualquiera. Se trata de pensamiento no en el sentido de actos lógicos, sino en el sentido de conciencia.

Este concepto, esta representación especial de lo que es la conciencia —no así la palabra— proviene de Descartes. No existe una tradición más antigua de este concepto así entendido. La filosofía griega y la Escolástica, apoyándose en la tradición aristotélica, prescindieron del concepto de conciencia. En ellas podemos encontrar conceptos que remiten a una cierta actividad psíquica, como αἴσθησις, φαντασία, μνήμη, pero no a un concepto general de conciencia. Estos conceptos definen una posibilidad, por tanto no únicamente una actualidad psíquica sino también una potencialidad, una virtualidad. No son, por tanto, conceptos de conciencia en el sentido agudo del término. Por ejemplo, para Aristóteles, φαντασία no es sólo un imaginar, sino la misma capacidad de la imaginación. La *cogitatio* cartesiana, por el contrario, no es una potencialidad: esa *cogitatio* que soy capaz de reconocer, que está garantizada en la autoseguridad de la conciencia, es sólo una fase actual de vivencias actuales. Esa *cogito* garantiza el darse de las *cogitationes*, el darse de la conciencia en tanto que ella misma. Es la primera certeza que poseemos.

¿Cómo sigue Descartes? Mientras que lo único que está garantizado es el mero *cogito* y únicamente su fase actual, o sea, para decirlo con palabras modernas, en su inmanencia, no sabemos todavía cómo podemos llegar a tener una tesis sobre el mundo. Lo que tenemos son tesis sobre nosotros mismos, aislados de todo. En el título de la segunda meditación, Descartes dice que es más fácil conocer el espíritu que las cosas, es decir, que el espíritu se llega a conocer antes y este conocimiento es más fundamental que el conocimiento de todo lo demás, porque todo lo que se nos aparece dado en ese espacio es ya verdadero conocimiento y no sólo presunción de conocimiento.[39] *Dubito, affirmo, volo*, etc. son enunciados verdaderos, conocimientos ciertos. Mientras que cuando digo, por ejemplo, la frase: *Affirmo, sole moveri*, lo que

39. Véase la traducción española, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. y notas Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.

pasa es que la parte de la frase en la que se expresa la tesis de que el sol se mueve todavía no puedo decir que sea, para mí, un conocimiento, mientras que el *affirmo* en la reflexión es ya un conocimiento, tiene que ver con el *ego*. Por eso el conocimiento mental es anterior y más esencial que el conocimiento del resto de las cosas. El conocimiento de mi *affirmo* es inmediato; el conocimiento de lo otro, como, por ejemplo, de *sole moveri,* está mediatizado por el hecho de que la *cogitatio* tiene un determinado *cogitatum*. Descartes nombra «idea» a este *cogitatum*. Cada *cogitatio* tiene un *cogitatum*, ya sea un objeto del pensamiento, de la percepción o de la voluntad, del deseo, etc. Lo importante es que, si queremos seguir avanzando a partir del *ego cogito*, si queremos encontrar algún criterio seguro que nos permita afirmar un número determinado de *cogitata* con la misma certeza con que podemos afirmar el *cogito*, entonces el camino es el siguiente: la certeza que hay en el *cogito* hay que trasvasarla al *cogitatum.*

Descartes presupone que puede darse algún *cogitatum* que esté tan plenamente garantizado como la *cogitatio* en la autoseguridad de la conciencia. ¿Qué es lo que esto significa? Nuestras ideas juegan un papel de intermediarios entre nosotros y las cosas. Tenemos las ideas inmediatamente en nosotros, pero lo que no está dado de forma inmediata es la garantía de que puedan elevarse al grado de conocimiento. Descartes cree que, por lo menos en un caso, tenemos la misma certeza en referencia a una idea que es *cogitatum* de nuestra *cogitatio*, por lo menos en referencia a una idea que, con cierta cautela, puede fundamentarla certeza de las demás ideas que tenemos, para el resto de los *cogitata*, y esta idea es la idea de la existencia divina. Dicha idea implica internamente que, en el caso de las ideas garantizadas, tenemos ante nosotros las cosas mismas, tenemos justo lo que necesitamos para conocer las cosas mismas, tenemos en esas ideas la posibilidad misma de que las cosas se nos descubran en su propio ser.

En el *cogito* tengo la garantía de mi propia existencia. Descartes entiende esa garantía de mi existencia propia como garantía de la existencia de la cosa pensante, la *res cogitans*. La *cogitatio* es un proceso. Todo proceso presupone que hay algo que se mantiene a lo largo del proceso mismo, y esto es una cosa determinada. Lo que permanece en el proceso de la *cogitatio* es la *res cogitans*. La *res cogitans* que-

da garantizada por la autoseguridad de la conciencia. ¿Qué es lo que nos revela la autoseguridad de la conciencia? Nos revela un ente que es siempre capaz de tener certeza de sí mismo, de ser evidente para sí. Para que las cosas se puedan aparecer hace falta un ente que se encuentre siempre en la posibilidad de alcanzar seguridad sobre sí mismo. Este ente es, al mismo tiempo, un ser finito, porque no tiene seguridad acerca de todas las cosas y, en tanto que no tiene seguridad acerca de todo, es un ente que duda. Respecto de la certeza de sí debe tener claridad, respecto de todo lo demás, sin embargo, puede y debe dudar. En el mismo acto que fundamenta la certeza acerca de sí mismo está también fundamentada la duda acerca de todo lo demás. Precisamente porque al pensamiento de la finitud le corresponde ese dudar, en el pensamiento acerca de mí mismo está contenida *eo ipso* la idea contraria —la idea de lo infinito. La idea de lo infinito está en mi propiedad, pertenece al contenido de mi *cogitatio*, lo cual es el punto de partida de la demostración de la existencia de dios. Es importante considerar que para Descartes la existencia de dios implica una sustancia divina. De aquí se deduce una *veracitas*, es decir, que dios no falla a nadie, lo cual significa una garantía para el hombre que, habiendo sido creado por el ser más veraz que hay, no puede estar compuesto de forma que su propio ser lo aboque a un engaño constante.

De lo que se trata, por tanto, es de la fuerza de representación de nuestras ideas, de que representan la realidad, de que en ellas está contenida la esencia de lo que está fuera de nosotros. Tenemos acceso inmediato a nosotros mismos, sin ideas; a todo lo demás tenemos un acceso mediatizado, a través de las ideas. En tanto que las ideas contienen la esencia de las cosas, representan las cosas, y por tanto se hace posible extraer de ellas la esencia de las cosas, reconocer las cosas. El conocimiento es posible sólo a través de las ideas que están contenidas en nosotros. Así que lo que hace Descartes respecto al problema de cómo las cosas se aparecen es transferirlo al problema del carácter de mí mismo en tanto que *res cogitans*. En vez de ocuparse del aparecerse mismo se ocupa de una cosa determinada —de la cosa pensante, a cuya reflexión corresponde la claridad en sí misma.

Esta forma de hacer preguntas es, más o menos, la que heredó Husserl de Brentano. Para Brentano, la conceptualización cartesiana rige

así: Brentano discierne entre dos fenómenos, el psíquico y el físico. El fenómeno psíquico es capaz de proporcionar una garantía acerca de su propia existencia. El fenómeno físico es, no obstante, igualmente garantizado en tanto que fenómeno, pero la existencia de su objeto no está garantizada. El fenómeno psíquico es al mismo tiempo portador de un fenómeno y, además, es accesible adecuadamente, con toda certeza, para aquel a quien se aparece. En eso consiste la garantía de su existencia. Lo psíquico nunca es inconsciente. Los fenómenos psíquicos son siempre fenómenos conscientes. Esto no significa que siempre que los tenemos debamos estar pensando en ellos (como cuando escuchamos música, pensamos en la melodía), pero no sería posible que el fenómeno psíquico pudiera aportar una garantía acerca de su propia existencia si tal existencia no estuviera aquí siempre presente. Según Brentano sería imposible algo así como un fenómeno psíquico inconsciente que, sencillamente, no se viese a sí mismo, que sin más escapase a sí mismo. Un fenómeno espiritual que se garantiza a sí mismo y que está incesantemente presente tiene siempre —o, por lo menos, en la mayor parte de los casos, es decir, cuando no se trata de la explicación de una reflexión— su objeto intencional *modo recto* (directamente), o sea, un fenómeno físico, y al mismo tiempo *modo oblicuo* (aparte) es consciente de sí mismo. Es una consecuencia del cartesianismo el hecho de que la garantía de la *cogitatio*, en tanto que remite a una actividad espiritual, deba tener alguna incidencia en los mismos procesos psíquicos, deba estar siempre en una cierta concomitancia con el correr de la conciencia en su fase actual.

Esto por cuanto se trata de la enseñanza de Brentano acerca de los dos tipos de fenómenos y de sus relaciones recíprocas, y de su doctrina acerca de la *inexistencia* intencional del objeto en el acto de la conciencia. Los fenómenos físicos son inexistentes mentalmente en el psiquismo. Brentano se cuida mucho de decir que se trate de la inclusión de la parte en el todo. No es que el fenómeno psíquico sea como una caja dentro del cual está guardado el fenómeno físico como un objeto. Brentano se esfuerza por caracterizar la relación especial que existe entre lo psíquico y lo físico en su teoría de las relaciones. Pero aquí lo importante es que el fenómeno físico en tanto que fenómeno sólo es posible bajo la presuposición de que hay un fenómeno psíquico sobre el

cual está construido. Se trata de un motivo cartesiano: nos conocemos a nosotros mismos antes que a las cosas.

En la próxima clase llevaremos a cabo una confrontación entre la perspectiva cartesiana y la perspectiva genuinamente fenomenológica.

XI

En la lección pasada intentamos establecer una tras otra todas las propuestas de la fenomenología husserliana en tanto que doctrina de las formas del darse del objeto, y la propuesta cartesiana para establecer un fundamento del conocimiento en la seguridad de sí de la conciencia. En la historia de la filosofía, la teoría de las formas del darse del fenómeno o la teoría de la fenomenalización del fenómeno ha sido siempre acometida a imagen y semejanza de alguna ciencia que presupone la primacía de lo fenomenalizado en tanto que tal (lo que ya se ha aparecido) por delante del fenómeno, lo que se aparece. Pero la preferencia del fenómeno se basa en que todo lo que conocemos lo conocemos precisamente gracias a aquello que está siendo una aparición, a lo que de alguna manera se nos muestra. El hecho de que podamos proponer preguntas acerca de las cosas y después también una pregunta crítica acerca de nuestro propio conocimiento, de sus posibilidades, de su fiabilidad y alcance, todo ello no es posible sino sobre el fundamento, no ya de lo que se aparece, sino sobre el fundamento del aparecerse en sí. Esto es lo que en esa pregunta ocupa el primer lugar. Este argumento —si así les parece— noético, este argumento en relación con la teoría del acceso a las cosas, es posible enunciarlo sólo en el momento en que hemos dado un paso adelante y hemos progresado hacia la próxima argumentación, que no se puede decir ya que sea meramente noética, que no se mueve ya alrededor del conocimiento, sino que se pregunta verdaderamente acerca de aquello que presupone cada conocimiento —es decir, acerca del ser del mismo conocimiento y de lo que en él llega a ser conocido.

Hemos expuesto sumariamente la forma en que Descartes entiende el problema del conocimiento. Hemos visto que Descartes plantea dicho problema partiendo de la cuestión de la certeza, de aquello que en nuestro conocimiento es seguro. Para alcanzar sus objetivos —encontrar ese

punto de apoyo que buscaba Arquímedes— sigue la pauta de un escepticismo lo más general e intensivo de que es capaz. La razón de que hayamos introducido este comentario sobre Descartes es alcanzar un punto de partida crítico acerca de la forma en que Husserl desarrolla la fenomenología. Por eso hemos tomado a Descartes como el término de comparación de la filosofía de Husserl.

Lo que estamos intentando es hacer fenomenología fenomenológicamente —doctrina pura acerca del mostrarse y del aparecerse, ciencia acerca de cómo lo que es no es únicamente en sí, sino que llega a mostrarse, acerca de cómo se lleva a cabo ese aparecerse, cómo actúa a través del mostrarse de todo lo que está en relación vinculante con ese darse, una ciencia de las formas de mostrarse de todo existir. Esto, al mismo tiempo, significa resolver *eo ipso* el problema de la experiencia, es decir, de qué forma nos encontramos con las cosas y qué son para nosotros a través de lo que son. Llevar a cabo el mostrarse y el aparecerse mediante un verdadero aparecerse, mediante lo que *muestra* una entidad, que no falsifica; mediante aquello que, al contrario, pone al alcance.

Este era en sustancia el propósito de la fenomenología de Husserl, tanto en su fase inicial como en su culminación. En la fase inicial se trataba de mostrar las estructuras de una cierta ciencia —estructuras de la lógica, estructuras de una pura *mathesis*— que constituye un cierto ámbito, no tanto de realidad sino de una entidad, de algo de lo que podemos decir que es, que no es únicamente una mera imagen, una ficción subjetiva, sino una entidad que se muestra. El sentido de la fase culminante de la fenomenología husserliana era mostrar que, con el fundamento de ciertas legalidades fundamentales que rigen nuestras vivencias es posible objetivizar cualquier entidad, es decir, no sólo hacer una imagen de ese ente, sino describir y analizar estructuralmente el acceso a ella misma en su propio carácter y esencia.

La pregunta es si Husserl consiguió lo que se proponía —producir una fenomenología en cuanto acceso al ente en tanto que ente—, y si no se obstinaba sólo en un subjetivismo de cierto tipo —que no se dirige al ente en tanto que ente, sino que permanece en la esfera de la subjetividad. Tenemos la sospecha fundada de que la teoría del fenómeno en Husserl, de la esfera fenoménica y de las formas del darse del objeto en la esfera fenoménica está, de alguna manera, contaminada

de subjetivismo, y que es herencia de la tradición filosófica fundada por Descartes. Justamente por eso nos ocupamos tanto de Descartes.

La tesis cartesiana, en la cual rastreamos el principio de la subjetivización del fenómeno, la totalidad de la esfera fenomenológica en Husserl, el principio en el que se basa Descartes, no es únicamente el *cogito*. El *cogito* cartesiano, el pensamiento según el cual el punto de apoyo de Arquímedes, con el que finalmente nos topamos cuando llevamos a cabo un programa metódico de escepticismo de todo lo que está supuesto, es el *cogito-sum* —un pensamiento tal sigue estando vigente. En él todavía no hay ningún elemento subjetivista. La proposición *cogito-sum* no es subjetivista porque no habla del *cogito* como puro *cogito*, sino que lo pone en tanto que ente. Se trata de la certeza del propio ser. La forma en que Descartes desarrolla el pensamiento del *cogito* está contenida en la segunda meditación, que lleva por título «De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo». Es una tesis especial que conviene analizar.

¿Qué es lo que tiene en mente Descartes cuando dice «y que es más fácil de conocer que el cuerpo»? ¿Quiere con ello comparar el grado de certeza o el grado de dificultad en el conocimiento de uno o de otro? Nada de eso. Descartes se refiere al hecho de que cualquier certeza, cualquier conocimiento fiable de las cosas presupone esa certeza, ese visto bueno, que sólo puede proporcionar la parte subjetiva. Que cada vez que se da el conocimiento de un objeto, sea el que sea (por ejemplo, las cosas que hay en la naturaleza), ya siempre está conjuntamente implicado el conocimiento de aquello en lo cual y con vistas a lo cual esas cosas aparecen dadas. Que cada cosa material presupone un cierto acceso a sí o —dicho con un lenguaje moderno— una cierta experiencia de sí. Tenemos una certeza originaria acerca de esa experiencia, con el fundamento de la cual podemos únicamente tener o no tener certeza acerca de las cosas. Esto significa, al mismo tiempo, lo siguiente: Descartes parte del hecho de que originalmente tenemos en el *cogito* sólo certeza acerca de nuestra propia existencia, pero todavía —cuando formulamos el *cogito* por primera vez— no tenemos garantizado, explícito, aprehendido aquello que somos en tanto que somos. *Cogito-sum=ego sum*, yo soy: pero qué soy, eso es algo que todavía no está dado. La tesis ulterior de que es más fácil conocer lo que es el alma significa que en el *cogito* no está sólo la cer-

así: Brentano discierne entre dos fenómenos, el psíquico y el físico. El fenómeno psíquico es capaz de proporcionar una garantía acerca de su propia existencia. El fenómeno físico es, no obstante, igualmente garantizado en tanto que fenómeno, pero la existencia de su objeto no está garantizada. El fenómeno psíquico es al mismo tiempo portador de un fenómeno y, además, es accesible adecuadamente, con toda certeza, para aquel a quien se aparece. En eso consiste la garantía de su existencia. Lo psíquico nunca es inconsciente. Los fenómenos psíquicos son siempre fenómenos conscientes. Esto no significa que siempre que los tenemos debamos estar pensando en ellos (como cuando escuchamos música, pensamos en la melodía), pero no sería posible que el fenómeno psíquico pudiera aportar una garantía acerca de su propia existencia si tal existencia no estuviera aquí siempre presente. Según Brentano sería imposible algo así como un fenómeno psíquico inconsciente que, sencillamente, no se viese a sí mismo, que sin más escapase a sí mismo. Un fenómeno espiritual que se garantiza a sí mismo y que está incesantemente presente tiene siempre —o, por lo menos, en la mayor parte de los casos, es decir, cuando no se trata de la explicación de una reflexión— su objeto intencional *modo recto* (directamente), o sea, un fenómeno físico, y al mismo tiempo *modo oblicuo* (aparte) es consciente de sí mismo. Es una consecuencia del cartesianismo el hecho de que la garantía de la *cogitatio*, en tanto que remite a una actividad espiritual, deba tener alguna incidencia en los mismos procesos psíquicos, deba estar siempre en una cierta concomitancia con el correr de la conciencia en su fase actual.

Esto por cuanto se trata de la enseñanza de Brentano acerca de los dos tipos de fenómenos y de sus relaciones recíprocas, y de su doctrina acerca de la *inexistencia* intencional del objeto en el acto de la conciencia. Los fenómenos físicos son inexistentes mentalmente en el psiquismo. Brentano se cuida mucho de decir que se trate de la inclusión de la parte en el todo. No es que el fenómeno psíquico sea como una caja dentro del cual está guardado el fenómeno físico como un objeto. Brentano se esfuerza por caracterizar la relación especial que existe entre lo psíquico y lo físico en su teoría de las relaciones. Pero aquí lo importante es que el fenómeno físico en tanto que fenómeno sólo es posible bajo la presuposición de que hay un fenómeno psíquico sobre el

cual está construido. Se trata de un motivo cartesiano: nos conocemos a nosotros mismos antes que a las cosas.

En la próxima clase llevaremos a cabo una confrontación entre la perspectiva cartesiana y la perspectiva genuinamente fenomenológica.

XI

En la lección pasada intentamos establecer una tras otra todas las propuestas de la fenomenología husserliana en tanto que doctrina de las formas del darse del objeto, y la propuesta cartesiana para establecer un fundamento del conocimiento en la seguridad de sí de la conciencia. En la historia de la filosofía, la teoría de las formas del darse del fenómeno o la teoría de la fenomenalización del fenómeno ha sido siempre acometida a imagen y semejanza de alguna ciencia que presupone la primacía de lo fenomenalizado en tanto que tal (lo que ya se ha aparecido) por delante del fenómeno, lo que se aparece. Pero la preferencia del fenómeno se basa en que todo lo que conocemos lo conocemos precisamente gracias a aquello que está siendo una aparición, a lo que de alguna manera se nos muestra. El hecho de que podamos proponer preguntas acerca de las cosas y después también una pregunta crítica acerca de nuestro propio conocimiento, de sus posibilidades, de su fiabilidad y alcance, todo ello no es posible sino sobre el fundamento, no ya de lo que se aparece, sino sobre el fundamento del aparecerse en sí. Esto es lo que en esa pregunta ocupa el primer lugar. Este argumento —si así les parece— noético, este argumento en relación con la teoría del acceso a las cosas, es posible enunciarlo sólo en el momento en que hemos dado un paso adelante y hemos progresado hacia la próxima argumentación, que no se puede decir ya que sea meramente noética, que no se mueve ya alrededor del conocimiento, sino que se pregunta verdaderamente acerca de aquello que presupone cada conocimiento —es decir, acerca del ser del mismo conocimiento y de lo que en él llega a ser conocido.

Hemos expuesto sumariamente la forma en que Descartes entiende el problema del conocimiento. Hemos visto que Descartes plantea dicho problema partiendo de la cuestión de la certeza, de aquello que en nuestro conocimiento es seguro. Para alcanzar sus objetivos —encontrar ese

punto de apoyo que buscaba Arquímedes— sigue la pauta de un escepticismo lo más general e intensivo de que es capaz. La razón de que hayamos introducido este comentario sobre Descartes es alcanzar un punto de partida crítico acerca de la forma en que Husserl desarrolla la fenomenología. Por eso hemos tomado a Descartes como el término de comparación de la filosofía de Husserl.

Lo que estamos intentando es hacer fenomenología fenomenológicamente —doctrina pura acerca del mostrarse y del aparecerse, ciencia acerca de cómo lo que es no es únicamente en sí, sino que llega a mostrarse, acerca de cómo se lleva a cabo ese aparecerse, cómo actúa a través del mostrarse de todo lo que está en relación vinculante con ese darse, una ciencia de las formas de mostrarse de todo existir. Esto, al mismo tiempo, significa resolver *eo ipso* el problema de la experiencia, es decir, de qué forma nos encontramos con las cosas y qué son para nosotros a través de lo que son. Llevar a cabo el mostrarse y el aparecerse mediante un verdadero aparecerse, mediante lo que *muestra* una entidad, que no falsifica; mediante aquello que, al contrario, pone al alcance.

Este era en sustancia el propósito de la fenomenología de Husserl, tanto en su fase inicial como en su culminación. En la fase inicial se trataba de mostrar las estructuras de una cierta ciencia —estructuras de la lógica, estructuras de una pura *mathesis*— que constituye un cierto ámbito, no tanto de realidad sino de una entidad, de algo de lo que podemos decir que es, que no es únicamente una mera imagen, una ficción subjetiva, sino una entidad que se muestra. El sentido de la fase culminante de la fenomenología husserliana era mostrar que, con el fundamento de ciertas legalidades fundamentales que rigen nuestras vivencias es posible objetivizar cualquier entidad, es decir, no sólo hacer una imagen de ese ente, sino describir y analizar estructuralmente el acceso a ella misma en su propio carácter y esencia.

La pregunta es si Husserl consiguió lo que se proponía —producir una fenomenología en cuanto acceso al ente en tanto que ente—, y si no se obstinaba sólo en un subjetivismo de cierto tipo —que no se dirige al ente en tanto que ente, sino que permanece en la esfera de la subjetividad. Tenemos la sospecha fundada de que la teoría del fenómeno en Husserl, de la esfera fenoménica y de las formas del darse del objeto en la esfera fenoménica está, de alguna manera, contaminada

de subjetivismo, y que es herencia de la tradición filosófica fundada por Descartes. Justamente por eso nos ocupamos tanto de Descartes.

La tesis cartesiana, en la cual rastreamos el principio de la subjetivización del fenómeno, la totalidad de la esfera fenomenológica en Husserl, el principio en el que se basa Descartes, no es únicamente el *cogito*. El *cogito* cartesiano, el pensamiento según el cual el punto de apoyo de Arquímedes, con el que finalmente nos topamos cuando llevamos a cabo un programa metódico de escepticismo de todo lo que está supuesto, es el *cogito-sum* —un pensamiento tal sigue estando vigente. En él todavía no hay ningún elemento subjetivista. La proposición *cogito-sum* no es subjetivista porque no habla del *cogito* como puro *cogito*, sino que lo pone en tanto que ente. Se trata de la certeza del propio ser. La forma en que Descartes desarrolla el pensamiento del *cogito* está contenida en la segunda meditación, que lleva por título «De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo». Es una tesis especial que conviene analizar.

¿Qué es lo que tiene en mente Descartes cuando dice «y que es más fácil de conocer que el cuerpo»? ¿Quiere con ello comparar el grado de certeza o el grado de dificultad en el conocimiento de uno o de otro? Nada de eso. Descartes se refiere al hecho de que cualquier certeza, cualquier conocimiento fiable de las cosas presupone esa certeza, ese visto bueno, que sólo puede proporcionar la parte subjetiva. Que cada vez que se da el conocimiento de un objeto, sea el que sea (por ejemplo, las cosas que hay en la naturaleza), ya siempre está conjuntamente implicado el conocimiento de aquello en lo cual y con vistas a lo cual esas cosas aparecen dadas. Que cada cosa material presupone un cierto acceso a sí o —dicho con un lenguaje moderno— una cierta experiencia de sí. Tenemos una certeza originaria acerca de esa experiencia, con el fundamento de la cual podemos únicamente tener o no tener certeza acerca de las cosas. Esto significa, al mismo tiempo, lo siguiente: Descartes parte del hecho de que originalmente tenemos en el *cogito* sólo certeza acerca de nuestra propia existencia, pero todavía —cuando formulamos el *cogito* por primera vez— no tenemos garantizado, explícito, aprehendido aquello que somos en tanto que somos. *Cogito-sum=ego sum*, yo soy: pero qué soy, eso es algo que todavía no está dado. La tesis ulterior de que es más fácil conocer lo que es el alma significa que en el *cogito* no está sólo la cer-

así: Brentano discierne entre dos fenómenos, el psíquico y el físico. El fenómeno psíquico es capaz de proporcionar una garantía acerca de su propia existencia. El fenómeno físico es, no obstante, igualmente garantizado en tanto que fenómeno, pero la existencia de su objeto no está garantizada. El fenómeno psíquico es al mismo tiempo portador de un fenómeno y, además, es accesible adecuadamente, con toda certeza, para aquel a quien se aparece. En eso consiste la garantía de su existencia. Lo psíquico nunca es inconsciente. Los fenómenos psíquicos son siempre fenómenos conscientes. Esto no significa que siempre que los tenemos debamos estar pensando en ellos (como cuando escuchamos música, pensamos en la melodía), pero no sería posible que el fenómeno psíquico pudiera aportar una garantía acerca de su propia existencia si tal existencia no estuviera aquí siempre presente. Según Brentano sería imposible algo así como un fenómeno psíquico inconsciente que, sencillamente, no se viese a sí mismo, que sin más escapase a sí mismo. Un fenómeno espiritual que se garantiza a sí mismo y que está incesantemente presente tiene siempre —o, por lo menos, en la mayor parte de los casos, es decir, cuando no se trata de la explicación de una reflexión— su objeto intencional *modo recto* (directamente), o sea, un fenómeno físico, y al mismo tiempo *modo oblicuo* (aparte) es consciente de sí mismo. Es una consecuencia del cartesianismo el hecho de que la garantía de la *cogitatio*, en tanto que remite a una actividad espiritual, deba tener alguna incidencia en los mismos procesos psíquicos, deba estar siempre en una cierta concomitancia con el correr de la conciencia en su fase actual.

Esto por cuanto se trata de la enseñanza de Brentano acerca de los dos tipos de fenómenos y de sus relaciones recíprocas, y de su doctrina acerca de la *inexistencia* intencional del objeto en el acto de la conciencia. Los fenómenos físicos son inexistentes mentalmente en el psiquismo. Brentano se cuida mucho de decir que se trate de la inclusión de la parte en el todo. No es que el fenómeno psíquico sea como una caja dentro del cual está guardado el fenómeno físico como un objeto. Brentano se esfuerza por caracterizar la relación especial que existe entre lo psíquico y lo físico en su teoría de las relaciones. Pero aquí lo importante es que el fenómeno físico en tanto que fenómeno sólo es posible bajo la presuposición de que hay un fenómeno psíquico sobre el

cual está construido. Se trata de un motivo cartesiano: nos conocemos a nosotros mismos antes que a las cosas.

En la próxima clase llevaremos a cabo una confrontación entre la perspectiva cartesiana y la perspectiva genuinamente fenomenológica.

XI

En la lección pasada intentamos establecer una tras otra todas las propuestas de la fenomenología husserliana en tanto que doctrina de las formas del darse del objeto, y la propuesta cartesiana para establecer un fundamento del conocimiento en la seguridad de sí de la conciencia. En la historia de la filosofía, la teoría de las formas del darse del fenómeno o la teoría de la fenomenalización del fenómeno ha sido siempre acometida a imagen y semejanza de alguna ciencia que presupone la primacía de lo fenomenalizado en tanto que tal (lo que ya se ha aparecido) por delante del fenómeno, lo que se aparece. Pero la preferencia del fenómeno se basa en que todo lo que conocemos lo conocemos precisamente gracias a aquello que está siendo una aparición, a lo que de alguna manera se nos muestra. El hecho de que podamos proponer preguntas acerca de las cosas y después también una pregunta crítica acerca de nuestro propio conocimiento, de sus posibilidades, de su fiabilidad y alcance, todo ello no es posible sino sobre el fundamento, no ya de lo que se aparece, sino sobre el fundamento del aparecerse en sí. Esto es lo que en esa pregunta ocupa el primer lugar. Este argumento —si así les parece— noético, este argumento en relación con la teoría del acceso a las cosas, es posible enunciarlo sólo en el momento en que hemos dado un paso adelante y hemos progresado hacia la próxima argumentación, que no se puede decir ya que sea meramente noética, que no se mueve ya alrededor del conocimiento, sino que se pregunta verdaderamente acerca de aquello que presupone cada conocimiento —es decir, acerca del ser del mismo conocimiento y de lo que en él llega a ser conocido.

Hemos expuesto sumariamente la forma en que Descartes entiende el problema del conocimiento. Hemos visto que Descartes plantea dicho problema partiendo de la cuestión de la certeza, de aquello que en nuestro conocimiento es seguro. Para alcanzar sus objetivos —encontrar ese

punto de apoyo que buscaba Arquímedes— sigue la pauta de un escepticismo lo más general e intensivo de que es capaz. La razón de que hayamos introducido este comentario sobre Descartes es alcanzar un punto de partida crítico acerca de la forma en que Husserl desarrolla la fenomenología. Por eso hemos tomado a Descartes como el término de comparación de la filosofía de Husserl.

Lo que estamos intentando es hacer fenomenología fenomenológicamente —doctrina pura acerca del mostrarse y del aparecerse, ciencia acerca de cómo lo que es no es únicamente en sí, sino que llega a mostrarse, acerca de cómo se lleva a cabo ese aparecerse, cómo actúa a través del mostrarse de todo lo que está en relación vinculante con ese darse, una ciencia de las formas de mostrarse de todo existir. Esto, al mismo tiempo, significa resolver *eo ipso* el problema de la experiencia, es decir, de qué forma nos encontramos con las cosas y qué son para nosotros a través de lo que son. Llevar a cabo el mostrarse y el aparecerse mediante un verdadero aparecerse, mediante lo que *muestra* una entidad, que no falsifica; mediante aquello que, al contrario, pone al alcance.

Este era en sustancia el propósito de la fenomenología de Husserl, tanto en su fase inicial como en su culminación. En la fase inicial se trataba de mostrar las estructuras de una cierta ciencia —estructuras de la lógica, estructuras de una pura *mathesis*— que constituye un cierto ámbito, no tanto de realidad sino de una entidad, de algo de lo que podemos decir que es, que no es únicamente una mera imagen, una ficción subjetiva, sino una entidad que se muestra. El sentido de la fase culminante de la fenomenología husserliana era mostrar que, con el fundamento de ciertas legalidades fundamentales que rigen nuestras vivencias es posible objetivizar cualquier entidad, es decir, no sólo hacer una imagen de ese ente, sino describir y analizar estructuralmente el acceso a ella misma en su propio carácter y esencia.

La pregunta es si Husserl consiguió lo que se proponía —producir una fenomenología en cuanto acceso al ente en tanto que ente—, y si no se obstinaba sólo en un subjetivismo de cierto tipo —que no se dirige al ente en tanto que ente, sino que permanece en la esfera de la subjetividad. Tenemos la sospecha fundada de que la teoría del fenómeno en Husserl, de la esfera fenoménica y de las formas del darse del objeto en la esfera fenoménica está, de alguna manera, contaminada

de subjetivismo, y que es herencia de la tradición filosófica fundada por Descartes. Justamente por eso nos ocupamos tanto de Descartes.

La tesis cartesiana, en la cual rastreamos el principio de la subjetivización del fenómeno, la totalidad de la esfera fenomenológica en Husserl, el principio en el que se basa Descartes, no es únicamente el *cogito*. El *cogito* cartesiano, el pensamiento según el cual el punto de apoyo de Arquímedes, con el que finalmente nos topamos cuando llevamos a cabo un programa metódico de escepticismo de todo lo que está supuesto, es el *cogito-sum* —un pensamiento tal sigue estando vigente. En él todavía no hay ningún elemento subjetivista. La proposición *cogito-sum* no es subjetivista porque no habla del *cogito* como puro *cogito*, sino que lo pone en tanto que ente. Se trata de la certeza del propio ser. La forma en que Descartes desarrolla el pensamiento del *cogito* está contenida en la segunda meditación, que lleva por título «De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo». Es una tesis especial que conviene analizar.

¿Qué es lo que tiene en mente Descartes cuando dice «y que es más fácil de conocer que el cuerpo»? ¿Quiere con ello comparar el grado de certeza o el grado de dificultad en el conocimiento de uno o de otro? Nada de eso. Descartes se refiere al hecho de que cualquier certeza, cualquier conocimiento fiable de las cosas presupone esa certeza, ese visto bueno, que sólo puede proporcionar la parte subjetiva. Que cada vez que se da el conocimiento de un objeto, sea el que sea (por ejemplo, las cosas que hay en la naturaleza), ya siempre está conjuntamente implicado el conocimiento de aquello en lo cual y con vistas a lo cual esas cosas aparecen dadas. Que cada cosa material presupone un cierto acceso a sí o —dicho con un lenguaje moderno— una cierta experiencia de sí. Tenemos una certeza originaria acerca de esa experiencia, con el fundamento de la cual podemos únicamente tener o no tener certeza acerca de las cosas. Esto significa, al mismo tiempo, lo siguiente: Descartes parte del hecho de que originalmente tenemos en el *cogito* sólo certeza acerca de nuestra propia existencia, pero todavía —cuando formulamos el *cogito* por primera vez— no tenemos garantizado, explícito, aprehendido aquello que somos en tanto que somos. *Cogito-sum=ego sum*, yo soy: pero qué soy, eso es algo que todavía no está dado. La tesis ulterior de que es más fácil conocer lo que es el alma significa que en el *cogito* no está sólo la cer-

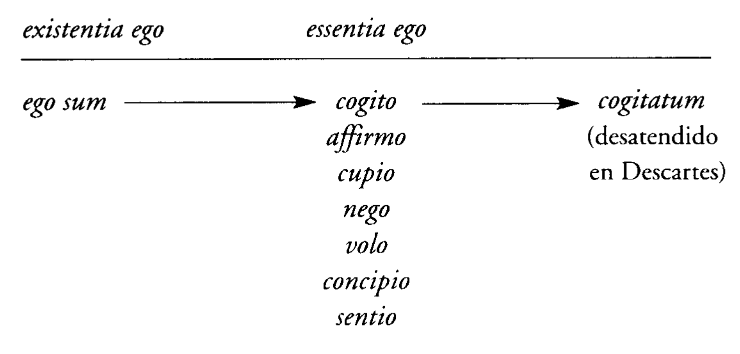
teza de su propio ser, sino de algo más, esto es, de que fundados en el *cogito* no sólo podemos comprender *que* somos —nosotros, los que tenemos esta experiencia— sino que también podemos entender *lo que* somos.

La diferencia entre *que* (que algo es) y *lo que* (lo que algo es) es una diferencia filosóficamente tradicional en la metafísica, la diferencia entre la respuesta a la pregunta de qué es algo y a la de si algo es. La respuesta a la pregunta «¿qué es?» (*quid est*) da como resultado la *essentia;* la respuesta a la pregunta de «si es» (*an est*) da como resultado la existencia. Lo que de alguna manera está presupuesto en la forma de pensar de Descartes es la disgregación, corriente en la filosofía europea desde el siglo XIII, de esencia y existencia.

Así pues, cuando Descartes afirmaba la existencia del *ego* estaba respondiendo a la pregunta de si es. Después tenía que responder a la siguiente pregunta: «¿qué soy?» y «¿cómo soy?»; y de nuevo debía hacerlo mediante el programa de riguroso escepticismo según el cual debe eliminarse todo lo que no esté garantizado. *Ego sum* está garantizado; nada de lo que está supeditado a esa criba escéptica puede ser considerado como característica del *ego.* Queda excluido todo lo que caracteriza al yo en tanto que cosa entre las cosas, lo que caracteriza al hombre en tanto que cosa, como que tiene cuerpo, que tiene funciones corporales, etc. Después de esta selección (que Descartes lleva a cabo como heredero de una determinada tradición, aquella que entiende al hombre como *animale rationale*) lo que queda es la *cogitatio*, que Descartes entiende como un *cogitare* actualmente presente. En el *cogito* se encuentran de forma natural ciertos *cogitata.* Este *cogito* puede significar, como dice Descartes, lo siguiente: soy una cosa pensante. Cosa: es decir, realidad —que duda, que entiende, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que representa, que percibe. *Affirmo, nego, cupio, sentio, concipio* (concibo ideas) —todo eso son *modi cogitationis.* Son muy diversos. Hay algunos que tienen como objeto directamente un hecho, como por ejemplo *sentio* o *concipio*; y otros que tienen por objeto mi propia posición ante tal hecho, como *cupio, volo*, según Descartes también *affirmo, nego.* Lo importante es darse cuenta de que todo esto es, según Descartes, el ámbito de lo que está garantizado por la autoseguridad de la conciencia, y que es tan evidente como *ego sum.* En estas *cogitationes* se explica el carácter de todo ello en tanto que *ego*. No soy

esencialmente nada más que estas *cogitatio*. En tanto que *cogitatio* y sus modalidades soy algo garantizadamente. La reflexión proporciona la seguridad en toda esta esfera. En cuanto las *cogitationes* quedan mediatizadas, deja de estar garantizado su contenido. Lo cual significa que el conocimiento de sí, del espíritu, es más sencillo que el conocimiento de las cosas, y que le precede. El conocimiento de sí está ya siempre garantizado en el momento en que conozco cualquier otra cosa.

Ahora, sin embargo, cabe preguntarse si, y hasta qué punto, el contenido de esas *cogitationes* está realmente garantizado y qué significa aquí la garantía de esas *cogitationes*. No podemos negar que *ego sum* es también en un cierto sentido una actividad cuyo contenido caracterizamos como *cogitatio*. Pero la clave es dónde se encuentra la justificación para decir que tales elementos como *affirmo, volo, cupio,* etc., pertenecen a la *cogitatio*. ¿No será que son en realidad formas de *cogitata* que posteriormente hemos aplicado, en tanto que *cogitationes,* sin preocuparnos por analizarlos? ¿Cómo podemos diferenciar la esfera de las *cogitationes* de la esfera de los *cogitata?* Para la perspectiva cartesiana es característico que los *cogitata qua cogitata* están garantizados, dados en la autoseguridad del *ego sum*.



Hay una diferencia esencial que sirve desde hace muchísimo para caracterizar a los entes con los cuales nos encontramos en la naturaleza: esa diferencia se pone en práctica diciendo, por una parte, lo que el ente es (definición esencial y accidental), y, por otra parte, diciendo meramente que es. Descartes optó por aplicar las mismas determinaciones de los entes objetivos a ese tipo especial de ente que se dice a sí mismo *ego*, acerca del cual rige el *ego sum,* sin pararse a meditar sobre el significado de esa adjudicación y acerca de si era absolutamente posible. Las determinaciones del ámbito donde se dice *est* las trasladó al ámbito del *sum, sumus, es, estis.* De la esfera de las cosas, pasó a la esfera del *ego.* Por eso dice, consecuentemente: yo soy *res cogitans.* Si se ha de definir ontológicamente, con arreglo a la doctrina acerca del ente, el ser del *ego*, entonces la respuesta lógica en esa tradición es: *res cogitans.* Esto implica que las distintas modalidades del *cogito* de las que hablamos (*affirmo, nego, volo,* etc.) tienen el carácter de determinaciones cósicas, son atributos cósicos[40] —y que tienen tal carácter que se pueden confirmar. Puedo llegar hasta ellas, acceder a ellas y decir: esto es así y así. Hay una distancia: por una parte, estoy yo; por otra parte, está la cosa. La reflexión, mediante la cual se produce esa aprehensión, rige aquí como una mirada, una intuición. Y en esa visión el *cogito*, yo en tanto que activo, se convierte en una serie de *cogitationes*, es decir, de objetos que puedo constatar. Pero, ¿cómo puedo constatar estos objetos en mi propio yo? Los puedo constatar porque se diferencian según los *cogitata.* Y eso son objetos que veo delante de mí y puedo constatar.

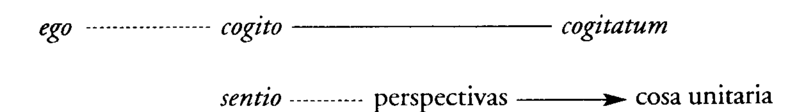
Volvamos ahora a Husserl. Husserl acepta todo este esquema (*ego-cogito-cogitatum*). Pero en realidad, desde el mismo principio, le interesa muchísimo el *cogitatum* en tanto que se diferencia en distintas capas y elementos. Husserl muestra que el *cogitatum* es posible en formas diferentes del darse. Por ejemplo, como intención vacía o como verificación. Como intención vacía, se halla frente a mí en una especie de

40. En checo se utiliza el adjetivo *věcný*. Generalmente se traduce por «objetivo», pero en este caso (y para evitar confusiones con la terminología fenomenológica) optamos por «cósico», siguiendo la constitución de la palabra checa (*věc*: «cosa»). El adjetivo «cósico» es usual además en la literatura filosófica española, especialmente la que se mueve en ámbitos cercanos al pensamiento de Zubiri. (N. del R.)

forma imperfecta del darse, está ante mí como si no estuviera en su «corporeidad», en su darse corporal, sino que se encuentra ante mí como un punto oscuro, que sólo después es susceptible de concretarse. Pero está ante mí, no en mí. En la impleción, la cosa está ante mí en su propio darse a sí misma, es decir, ella misma. Hay una relación especial entre la intención vacía y la impleción, de manera que lo mismo está ante mí de forma imperfecta y después aparece en sí. Entre la intención vacía y la verificación hay todavía una etapa más, que corresponde a una especie de iluminación, una ilustración de la mera intención en la que el objeto se perfila sólo esquemáticamente.

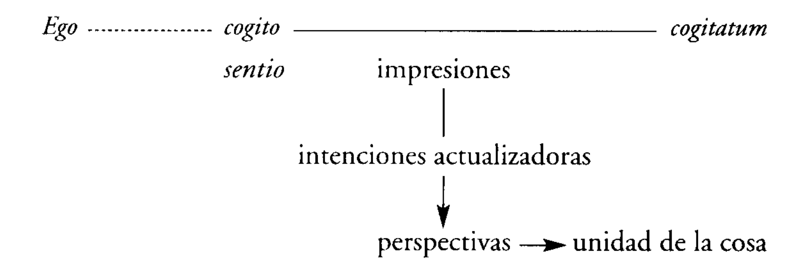
Otro ejemplo que nos suministra Husserl es el caso de la percepción sensorial. En una percepción sensorial percibo un objeto, un objeto material en el espacio ante mí, siempre en una determinada perspectiva o en otra. Las perspectivas son inagotables, presentan la cosa en una de sus facetas, pero no obstante no es esa única perspectiva lo que veo, sino que a través de ella el objeto me es presente, desestimando la perspectiva. No puedo decir que no la vea, pero la veo de forma que al mismo tiempo dejo de verla. Veo el objeto no como si estuviera en perspectiva, pero la perspectiva está ahí. Lo que ocurre es una incesante referencia, una transferencia de un aspecto al otro, de una cara a otra de la cosa, porque el objeto espacial, siendo uno en un sinnúmero de perspectivas posibles, es inagotable.

Esto que hemos analizado con motivo del examen de la percepción, de lo que pasa cuando percibimos, todo eso, sin excepción, son *cogitata.* Las perspectivas que he pasado por alto, los aspectos individuales de las cosas, están dados sensorialmente. La cosa misma no lo está, de ninguna manera. Los aspectos individuales de las cosas están dados sensorialmente como cualidad, pero la cosa misma no está dada como cualidad; es a través de esa cualidad que queda dada una y la misma cosa. En el caso de la percepción tenemos, así pues, facetas individuales, perspectivas que se dirigen hacia una única cosa.



Este análisis de la cosa percibida es un análisis fenomenológico, es decir, un análisis que revela de qué manera, en el campo fenomenológico de lo que se me muestra, hay ciertos componentes que actúan haciendo posible que la cosa se me pueda aparecer como ella misma, y de qué forma contribuyen a ese fin. Eso es lo que significa fenomenología.

Según Husserl hay que pensar profundamente acerca de lo siguiente: ¿qué es lo que en este proceso está realmente dado para mí? Aquello que se me aparece como inmediatamente presente en la reflexión. En el caso de la percepción son impresiones visuales: lo marrón, pero no como lo marrón, sino como impresión, como dato. ¿Qué más? Ese marrón en tanto que dato contribuye al hecho de que la impresión que tengo de él pueda construir una cierta faz de la mesa. Hay, por una parte, una intención que tiene su propia unidad e integridad, y una percepción que anima esa intención. Como vemos, para Husserl hay dos perspectivas o dos aspectos de la perspectiva: la impresión y la intención animadora.



Pero en la percepción no dispongo ni de impresiones ni de intenciones que animen esas impresiones, sino sólo de perspectivas y la cosa en su propia unidad. ¿Cómo se origina esta división? ¿De dónde salen esos dos conceptos? De lo siguiente: Husserl tematiza la relación entre la perspectiva y la cosa que se encuentra en el plano objetivo una vez más en el campo de la reflexión, siempre a partir del fundamento del esquema cartesiano *ego-cogito*, individualizando en ella un nuevo objeto, esta vez un objeto subjetivo, lo mismo que en Descartes. De este objeto afirma que se nos da con total seguridad en la certeza intuitiva de la mirada reflexiva. Eso es lo que sucede cuando reducimos la cosa

al estado de inmanencia, es decir, a lo que está dado y presente en la inmediata e indudable seguridad de la vivencia interior. Hasta aquí tenemos el esquema cartesiano, esta es la clave de la *cogitatio*. Y, sin embargo, en el esquema cartesiano queda desatendido lo más importante: el *cogitatum*. En lugar de *cogitata qua cogitata*, lo que Descartes ve inmediatamente es lo que se muestra adecuadamente en ellos, es decir, el objeto material, que Descartes examina posteriormente basándose en el concepto de *extensio*, con lo que finaliza en las cosas objetivas que hay en la naturaleza, en las cosas materiales.

Sin embargo, existe el *cogitatum* como *cogitatum*. Y se halla en la misma proporción que la perspectiva con la cosa misma o que la intención vacía con la impleción, o que la expresión lingüística en tanto que estructura con sentido (lo que oímos cuando hablamos) y el sentido que se manifiesta a través de ella. Hay que tomarlo en serio de una vez por todas y decir que existe algo así como el campo fenomenológico, en el cual las cosas se descubren y pueden mostrarse a través de lo que son ellas mismas. Ese campo fenomenológico debe estar separado de las cosas, aunque en él las cosas se pueden mostrar a ellas mismas, originariamente. Este campo es siempre el campo de alguien, de algún *ego*; algo se muestra siempre a alguien. Si se quiere se puede decir, en este sentido, que lo fenoménico es campo de la subjetividad. Pero si lo llamamos sujeto, que quede claro que se trata de un sujeto con un sentido muy diferente del *ego sum* cartesiano. Y, consecuentemente, no seguiremos llamando sujeto en un sentido fenomenológico al *ego qua ego* de Descartes. La estructura de ese *ego* cartesiano es la del ente que se aparecen en el campo fenomenológico, no la estructura del campo fenomenológico en tanto que tal.

Dejemos ahora el *cogitatum qua cogitatum* y volvamos al *ego sum*. El estudio del campo fenomenológico parte siempre del esquema *ego-cogito-cogitatum*, pero no antes de haberlo examinado críticamente. Este es el momento oportuno de apelar a Heidegger. Heidegger parte también del esquema *ego-cogito-cogitatum*, pero frente al *ego sum* propone una objeción. El *ego* en tanto que tal no tiene la estructura ontológica de las cosas. No tiene sentido preguntarse qué es, porque precisamente el *ego* en sí mismo tiene el carácter de únicamente ser. Pero *es* de tal forma que ese ser se puede analizar en sí mismo. No es

suficiente decir que es una tesis, una asignación de determinado contenido a la cosa, a la realidad, lo cual se basa en el hecho de que aquí no se da un mero *est*, sino un *sum*, que en tal *esse* está contenido *ego*, la persona —que yo soy.

Heidegger muestra que la palabra *ser* tiene dos sentidos completamente distintos ya se aplique a *cogitata* o a *ego*. Aunque decimos la misma palabra, el sentido está diferenciado esencialmente. La fenomenología francesa diferencia entre el ser en tercera persona y en primera persona. Los objetos alrededor de nosotros, es decir, los objetos prácticos y los objetos del saber, de las ciencias, de las teorías, tienen otro tipo de ser, su existencia tiene el carácter de tesis. ¿Qué es lo que pasa con *ego sum*? En ese caso no hay ningún contenido que se pueda diferenciar y asignar a un ente. Lo que está bajo especie de *yo* se diferencia en esencia de las cosas, que son eventualmente sus objetos. En el caso de las cosas, es indiferente, en vistas a ellas mismas, si son o no son. Pero si digo *sum* pongo un *ser* que no es indiferente, que se interesa por su propio ser y que, por tanto, está siempre como en anticipación ante sí mismo. Con ello estamos ya frente al problema siguiente. La ontología de las meras cosas es una ontología que se construye sin consideración hacia el tiempo. El ser del *ego* no es posible si se prescinde de la consideración del tiempo esencialmente. Ahora bien, en qué sentido entendemos aquí el término tiempo, eso es otra cuestión.

Así que tenemos un tipo de ente que se corresponde con el *sum* —ese al que todo se aparece—, y otro ente que es de tipo objeto —lo que se muestra, el *cogitatum* en tanto que *cogitatum*. Todo lo que se muestra —y, naturalmente, a quien se le muestra es al *ego*— tiene que ser antes que nada algo que se muestra, y solamente puede hacer eso (mostrarse) en el momento en que se da algo como el mostrarse en sí. Un ser, como por ejemplo una silla, en tanto que un conjunto de átomos, puede existir incluso aunque no se dé ningún mostrarse, ningún fenómeno. Pero *ego sum* no puede. *Ego sum* sólo puede existir si existe el fenómeno. Lo cual significa que si queremos caracterizar el campo fenoménico como subjetivo podemos hacerlo, pero hay que decir también que en el marco de esa subjetividad se relacionan dos entes, y sólo entonces es posible calificar a uno de ellos con verdadera pregnancia en tanto que sujeto. La calificación de sujeto para el *ego*

sum, por otra parte, tiene sus puntos oscuros, así como también la calificación de subjetivo para el campo fenoménico tiene sus puntos oscuros e inexactitudes. Porque sujeto significa originariamente portador, lo que yace por debajo de unas y otras designaciones, lo que se reafirma en el cambio, lo que en el movimiento permanece como fundamento perdurable. En la conceptualización cartesiana sí es posible calificar a todo el conjunto del *ego-cogito-cogitatum* como estructura subjetiva, porque la *res cogitans* es un sujeto, es un fundamento duradero, un portador. Pero desde el punto de vista según el cual *ego sum* es algo esencialmente distinto en su ser de las cosas, distinto de ὑποκείμενον, no se puede entender el terreno fenoménico como estructura que estuviera radicada en algún ὑποκείμενον.

¿En qué sentido decimos entonces subjetividad? Hablamos de subjetividad solamente porque las estructuras con las cuales nos encontramos no son estructuras en un espacio objetivo, estructuras en la naturaleza. En el mundo físico no nos encontramos con fenómenos en tanto que fenómenos. El fenómeno en tanto que fenómeno es lo que integra ese campo unitario en el que se encuentran las dos clases de entes diferentes; es aquello en lo que todo lo que es puede llegar a ser. En la esfera fenoménica hay una serie de estructuras y esto es, principalmente, lo que Husserl tiene en consideración. La esfera fenoménica en tanto que tal es lo que la fenomenología husserliana pretende tematizar, sosteniendo acerca de ella que es verdaderamente algo de lo que estamos en posesión. Aplicando su teoría de la reducción fenomenológica, Husserl se propone reducir el ente trascendente, lo que se nos muestra, a la pura inmanencia. Esto significa que intenta evitar a toda costa que se confundan la estructura y las legalidades del aparecerse en tanto que tal con la estructura y las legalidades de aquello que se aparece. Lo que se aparece es algo distinto del aparecerse.

Un objeto físico, una realidad biológica, se aparecen; nosotros mismos nos aparecemos, *ego sum*, con nuestras estructuras biológicas propias y con nuestra propia integridad biológica. El *sum* está integrado también biológicamente —esto no es contradictorio. El *sum*, que tiene una estructura temporal, que tiene una relación especial con el tiempo, tiene también una forma de integración temporal. El tiempo es una determinada extensión. Gracias a esa extensión está

inserto en una segunda extensión, que es una realidad material-natural. (Sobre ello, sobre la forma en que el hombre, con ayuda del cuerpo subjetivo forma parte del mundo objetivo, tratamos en el curso del año pasado.)[41]

Husserl defiende que las legalidades de lo que se aparece no son las mismas del aparecerse. Las estructuras de ese aparecerse son esencialmente otras. ¿Y cómo puedo reconocerlas? La forma es hacer de ese aparecerse la guía de la investigación, hacer de él un fenómeno puro. En la vida común, así como en la ciencia, estamos abocados al *cogitatum*, de forma que lo que nos interesa son solamente sus destinos, sus leyes, las tesis acerca de él. Esto significa que vivo una vida confiada, en la que incesantemente coloco las tesis propias directamente en el *cogitatum*, que, para mí, tiene la vigencia de ser sencillamente existente, que está ahí, de entidad que absorbe todos mis intereses y mi atención. Con referencia a mi *ego cogito*, ese *cogitatum* es algo esencialmente trascendente. ¿En qué sentido? En el sentido de que cada *cogitatum* individual presupone y pertenece a un cierto conjunto de cosas que ya existe, en el cual creo y al cual conozco como mundo objetivo. Entonces, cuando adopto una mirada fenomenológica, dejo de interesarme en ese gran *cogitatum*, en ese mundo objetivo y empiezo a interesarme acerca de cómo ese mundo objetivo me es dado, como se me aparece, o sea, empiezo a interesarme acerca del fenómeno en tanto que tal: esa es la reducción fenomenológica.

¿De qué manera describe Husserl la reducción? La reducción es reducción a la pura inmanencia. Se lleva a cabo con ayuda de la reflexión. En la reflexión aprehendo las propias vivencias originalmente en tanto que ellas mismas. La vivencia es una *cogitatio*, es lo que aprehendo originalmente cuando hago fenomenología. Es lo que rige para mí como objeto dado inmanentemente. En ella observo, posteriormente, de qué manera quedan coordinadas ciertas *cogitationes* con otras tantas objetividades. Si a esa vivencia que puedo aprehender originariamente le doy el nombre de νόησις, y puedo después investigar en las

41. Jan Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět* (FF UK 1968-1969): [*Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo*], en *Archivo de los trabajos de Jan Patocka. Mundo natural y movimiento de la existencia humana.* Tomo IV, Praga, 1983.

estructuras noéticas de qué manera se constituye el objeto vigente para mí en ellas, es decir, el νόημα. Sin embargo el hecho de que aprehendo el lado subjetivo originalmente a través de una mirada objetiva es meramente una presuposición. En realidad, la totalidad del proceso del mostrarse tiene lugar en el ámbito del objeto, en la esfera del noema. Pero entonces lo que pasa es que precisamente no lo podemos llamar νόημα, porque νόημα tiene sentido sólo en relación a una νόησις. Entonces, podemos decir con exactitud: el proceso del mostrarse transcurre en el campo fenoménico, en sus variadas y diversas estructuras y capas. En la próxima clase hablaremos de en qué medida se puede, no obstante, decir que la intención de la fenomenología husserliana tiene justificación y que el tema de la fenomenología en tanto que tal, del mostrarse en tanto que mostrarse, es un tema susceptible de teoría.

XII

La fenomenología se presentaba con la pretensión de crear una disciplina filosófica que ocupara el puesto de lo que tradicionalmente se había conocido como *philosophia prima.* Quería fundar esa disciplina primaria que todas las otras disciplinas filosóficas —y, según Husserl, todo saber científico— deberían tener como presupuesto y de la cual no podrían prescindir de ninguna manera.

La cuestión de la *philosophia prima* es un problema tradicional; realmente es un problema tan controvertido y antiguo como la filosofía misma. El término es un préstamo escolástico del aristotélico πρώτη φιλσοφία. En el caso de Aristóteles, el término significaba al mismo tiempo la ciencia acerca del ente en tanto que ente y la ciencia acerca del ente máximo. El mismo Aristóteles llegó solamente a indicar estas dos disciplinas, sin formularlas en toda su extensión. ¿Por qué se refería Aristóteles a estas disciplinas como πρώτη φιλοσοφία? Y ¿con qué derecho se califican después en la tradición en tanto que *philosophia prima*? ¿En qué sentido se puede decir absolutamente que estos dos problemas se corresponden recíprocamente, que se relacionan el uno con el otro?

Ante todo, hace falta darse cuenta de que Aristóteles desarrolla su pensamiento en una situación en la que la filosofía y la ciencia forman una unidad, un todo único. Su brújula es la idea de un conocimiento teórico unitario; aunque se trate de un conjunto articulado de saberes, debe ser accesible en un espacio único y unitario —el espacio de la reflexión pura. Evidentemente, Aristóteles tiene en cuenta una cierta articulación de ese espacio. Tanto Platón como Aristóteles son pensadores sistemáticos. Para Aristóteles, tanto como para Platón, era imponderablemente importante y valiosa la sistematización de la esfera del conocimiento y de lo que es posible conocer, con el objeto de no saltar de un sector a otro desordenadamente, para que la producción de conceptos fuera precisa y no diera lugar a confusiones. Por eso, para ambos es de importancia crucial la pregunta sobre la sistematización y, consecuentemente, llevan a cabo intentos de clasificación del saber. Aristóteles dice que cada una de las disciplinas individuales, las cuales pertenecen, todas ellas, al único ámbito del conocimiento, la filosofía, se reservaba su propia parcela del ser para ocuparse de él en exclusiva (por ejemplo, las disciplinas matemáticas, que avanzan de forma completamente exacta, con un método deductivo, en conexión con un número no muy alto de conceptos y axiomas fundamentales. Son disciplinas que, por otra parte, se conceptualizaban y estructuraban entonces de manera levemente distinta a como lo hacen para nosotros hoy: una trataba del cálculo, otra sobre superficies cuantificables, la tercera sobre la relación de los tonos, la cuarta sobre las medidas astronómicas. Todo ello pertenece a la antigua idea sobre las matemáticas). De manera que es posible decir que todo el ser está repartido entre las diferentes disciplinas y que cada disciplina se esfuerza en dar lo máximo en su terreno correspondiente.

Pero se da la necesidad de tratar no ya de los territorios individuales que es posible distinguir y especializar, sino acerca de aquello que todas estas disciplinas presuponen en tanto que concepto fundamental que fuera y que debe ser claro para todas ellas. Y este concepto fundamental, con el cual todas necesariamente cuentan y sin el cual no puede pasar ninguna de ellas; el concepto que todas presuponen sin ser capaces a su vez de influir en él, que se les anticipa, está contenido en el hecho de que todas se ocupan de algo que *es*, todas se ocupan de algún ser. Qué significa ser, qué es lo que se puede respon-

der ante esta cuestión, la más fundamental, es el objeto, según Aristóteles, de la disciplina más básica, de la cual dice que es una ἡ επιστήμη —conocimiento en el sentido fuerte de la palabra, es decir, no opinión inestable sino una consideración penetrante que contempla el ente en tanto que existe y lo que en consecuencia de este hecho le corresponde.

Pero cómo llega después al otro problema, de qué manera le corresponde a esto, desde la misma esencia de la cuestión, el hecho de que justo esa disciplina que se ocupa del ente en sentido absolutamente general y de sus atributos es al mismo tiempo la disciplina acerca del ser máximo, que es un ente de una categoría especial, que es el ser *par excellence* —sobre esto no nos podemos extender mucho, pero por lo menos voy a apuntar lo siguiente: ese ente máximo debe tener la calidad de lo ente en el sentido más intenso, es decir, debe ser posible extraer de él el carácter de ser del ente, de tal manera que en su propio ser sea posible llegar tan intensamente a lo que significa y representa el ser que no sea posible acercarse más al ser mismo y que no sea posible decir nada más apropiado del ser.

La *philosophia prima* es la primera disciplina que se ocupa de lo que es específico para la filosofía, de lo que ninguna ciencia específica, con su competencia particular, es capaz de tematizar ni convertir en un objeto productivo en el campo del conocimiento. Así pues, la *philosophia prima* es una disciplina independiente en el sentido fuerte del término, es algo que no puede alcanzar ninguna especialidad científica, porque todas la presuponen, siendo algo sin lo cual no podrían ser lo que son, es decir, no podrían ser ciencias en el sentido fuerte del término.

Debido a factores exteriores, pero también orgánicos, la *philosophia prima,* según el concepto aristotélico y según su posterior reformulación en la tradición de la filosofía escolástica, fue calificada como disciplina metafísica, una disciplina que está más allá, más en lo alto que la filosofía que se ocupa del ente en el cual estamos radicados, el ente que se encuentra aquí, que podemos ver en cuanto abrimos los ojos, la filosofía que se ocupa de lo que está aquí, de lo dado —de los entes físicos, de la entidad φύσις, ese todo cambiante del cual formamos parte, del cual dependemos en nuestra existencia física. La *philosophia*

prima es algo más que la ciencia acerca de ese todo cambiante porque investiga todo ser y todo ente, no sólo ese ser cambiante, real, actual, activo, tal y como habla de él la física, la ciencia de las cosas *maduras*. La *philosophia prima* se ocupa del ser en absoluto, del ser en toda su extensión. Y, precisamente, una idea fundamental para Aristóteles es que todo lo que es cambiante depende en última instancia de algo fijo, eterno. De ahí proviene la dignidad especial que tiene la ciencia del ente en tanto que ente. Esta ciencia es una disciplina que se ocupa de lo eterno en tanto que se ocupa de la forma más elevada del ser. Relacionado con ello se encuentra *in margine* ese especial valor que para Aristóteles caracteriza a la filosofía en contraste con las otras actividades humanas; es decir, que precisamente por el hecho de que se ocupa de lo más fundamental, de lo eterno —y eso para un griego significaba lo que es divino— la πρῴτη φιλσοφία implica un acercamiento del hombre al ámbito de los dioses, supone la realización de lo más elevado que el hombre puede llevar a cabo en su vida. La tarea del hombre en la tierra es no ya vivir en ella en tanto que hombre, sino acercarse todo lo posible a lo divino. En esto consiste ese *pathos* especial que implica la *philosofía prima.*

La tradición de la *philosophia prima* se ha ido debilitanto en la época moderna. La *philosophia prima* en tanto que metafísica —la ciencia del primer ser, del ser eterno, de la estructura del ser en tanto que tal— ha sido desplazada en la época moderna por motivos que, en parte, tienen que ver con la misma evolución de esta disciplina, conocida en su versión escolástica como *principia prima cognitionis humanae.* Se anuncia aquí el momento que condujo al desplazamiento del tema del ente en tanto que ente como problema esencial, sin el cual no es posible ningún conocimiento humano, en beneficio de otra investigación que se concentraba en la pregunta por la forma en que accedemos al ente, la forma en que podemos conocer.

En los grandes desarrollos de la filosofía moderna, por ejemplo cuando dirigimos la mirada a los productos de la filosofía cartesiana, vemos que en sus tentativas se trata también de unos *principia prima*, de un primer principio en el cual está cimentado el conocimiento humano; vemos que en ella se da también la intención de acceder a una especie de *philosophia prima* pero, sin embargo, vemos también que la totalidad del problema ha tomado un giro inesperado. Está claro en las

Meditaciones que de lo que se trata es también de unas *principia prima cognitionis humanae*, y estas *principia* mismas son de tal clase que la primera de ellas es la autoseguridad de nuestra conciencia acerca de sí misma, y solamente después se pasa a lo que trata de aquello que es imperecedero, a lo más alto existente. Está claro que en la jerarquía del ser la perfección de dios ocupa el primer lugar, pero precisamente por el hecho de que la filosofía es una disciplina que se lleva a cabo según los designios de la razón, el primer principio no está en la región de lo imperecedero, sino en la de la autoseguridad fáctica de cada espíritu humano individual.

Este desarrollo continúa después de Descartes y de esta manera la tarea de la *philosophia prima* se subjetiviza. Kant lo deja en un estado de perfecta metafísica subjetiva. Para Kant, la *philosophia prima* se convierte en una crítica de la razón humana, es decir, una decisión de cuál es su alcance y su vigencia —lo que aquí tenemos es verdaderamente un escepticismo respecto del alcance ontológico y del valor ontológico de la razón humana. Y luego con este hecho va siempre de la mano el retroceso de la filosofía, dejando las posiciones digamos patéticas de seguridad y convencimiento que detentaba en los momentos culminantes de su desarrollo en la Antigüedad, por ejemplo en el caso de Aristóteles. La filosofía se convierte en algo privado y deja de ser esa disciplina que pretende no sólo desentrañar complejos problemas del pensamiento, sino que supone también la más alta realización de la existencia humana, lo que muchos de nosotros posiblemente esperábamos de ella al principio.

A cambio, se carga de una importancia enorme lo que en tanto que filosofía segunda se encontraba originalmente a la sombra de un todo principal. Aumenta la importancia del saber específico, del hecho de que las disciplinas individuales se han repartido el ámbito del ser y, al mismo tiempo, de que cada una de ellas dispone de una serie de conocimientos adquiridos y vinculantes que están aceptados por la generalidad.

¿Qué pasa con las adquisiciones de la filosofía después de dos mil años? ¿Dónde está la disciplina generalizadamente aceptada de los antiguos griegos, esa disciplina que sabía avanzar con paso firme en el campo del conocimiento objetivo?

Así llega la filosofía al tiempo del positivismo, a un tiempo en que los saberes están especializados y gozan de una inconcusa aceptación general, en que se encuentran en régimen de no compromiso respecto a un fundamento o a una culminación que pueda depender de la filosofía. Esta es la epopeya en la que estamos todavía hoy. Y llevamos en ella ya mucho tiempo.

La segunda mitad del siglo XIX es la época del positivismo. Una filosofía que hoy lucha por establecerse con carta de disciplina independiente, como discurso que no repite meramente los resultados propios de otras disciplinas específicas de otra forma y con otras palabras, que pretende presentarse, no sólo como una disciplina formal del raciocinio, sino acometer independientemente un determinado contenido; esta filosofía se encuentra, conforme va avanzando en su ejercicio cada vez más exigentemente escéptico, con mayores objeciones fundamentales.

Cuando Husserl dice que está proponiendo la fenomenología con una *philosophia prima*, lo que se le viene a la cabeza es la restitución del estado originario en el que la filosofía significa un contenido determinado, en el que tiene su propio problema y su propio método y es capaz de decir a las disciplinas científicas individuales lo que ellas necesitan, lo que las puede ayudar en sus problemas particulares, pero que, sin embargo, tiene su centro de gravedad en ella misma, en sus propias preguntas e intereses. Por una parte, la filosofía tal y como la concibe Husserl supone una renovación de la vieja idea de la filosofía en tanto que unificadora del saber humano, en tanto que saber unitario —en la medida en que es posible realizar algo así. Por otra parte, es también una disciplina *principia prima cognitionis humanae continens* porque, a diferencia de las disciplinas especializadas que se esfuerzan por progresar todo lo posible hacia ulteriores y arriesgadas adquisiciones, la consideración filosófica se dirige hacia el más fundamental de los fundamentos. Y por el hecho de que no es por su carácter una disciplina técnica (es decir, que lo que le importa no son los resultados), sino que su objetivo es el reconocimiento, la verdadera visión de las cosas y de la forma en que las constatamos y verificamos su conocimiento, por ello sería capaz de colaborar con las ciencias, sobre todo en situaciones comprometidas, cuando estas se ven obligadas a enfrentarse con un problema de aplicación ulterior, cuando tienen que volver sobre sí mis-

mas, comprobando y revisando sus propios fundamentos, y no únicamente seguir avanzando en busca de más y más resultados.

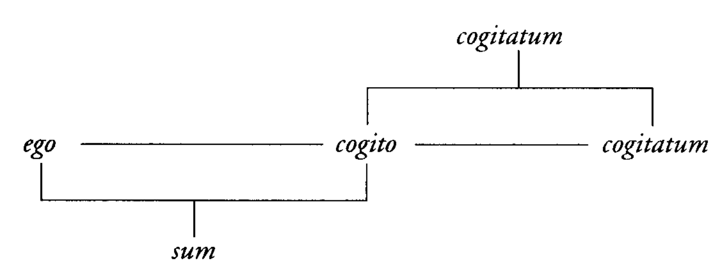
En este sentido se representaba Husserl la posibilidad de que la filosofía pudiera revivir el antiguo ideal de la *philosophia prima*, el ideal del conocimiento humano unificador y unificado. Hemos visto de qué manera se esforzaba Husserl por llevarlo a cabo: por una parte mediante una investigación orientada hacia el concepto fundamental que comparten las disciplinas individuales, profundiza en una dirección objetiva en el concepto básico de las disciplinas matemáticas, movimiento, espacio; después, por otra parte, analiza en forma eminentemente filosófica sobre todo las formas de certificación de cualesquiera objetividades y su constitución en nuestra experiencia. Esta es la idea que Husserl no dejaba de tener en mente, la idea de la fenomenología como *philosophia prima.*

La *philosophia prima* husserliana hace converger en sí los más diversos momentos de la tradición filosófica, aparte del principio trascendental de la filosofía kantiana. La fenomenología de Husserl se presenta como fenomenología trascendental porque su interés no se halla en los objetos empíricos de la reflexión, sino en los objetos de la reflexión tal y como la pone la experiencia en su forma más fundamental y pormenorizada, allí donde cada objeto se sitúa ante la mirada de esta reflexión absolutamente radical; consecuentemente, ese objeto también pertenece por derecho propio a las ciencias del sujeto. En las clases pasadas, hemos pretendido analizar, minuciosamente e intentando llegar hasta la raíz del asunto, la crítica de esta idea de la fenomenología. Sometiendo a un ejercicio de crítica la totalidad del sistema conceptual de fenomenología trascendental que construye Husserl, hemos rechazado finalmente el método de aprehensión de nuestra experiencia en la reflexión que aprehende originariamente.

La pregunta que ahora nos acucia es la siguiente: ¿qué significa este rechazo crítico de la fenomenología trascendental de Husserl? La fenomenología trascendental es, para nosotros, un callejón sin salida. Pero ¿acaso significa esto que todo lo que Husserl ha llevado a cabo no ha servido para nada, es decir, su intento de respaldar la filosofía con ayuda de una disciplina fundamental, de alguna *philosophia prima*, de darle de nuevo un objeto, un contenido y un método? ¿Rechazar la fenomenología trascendental es de inmediato el final de la fenomenología

como filosofía primera? ¿Debemos abandonar esta pretensión? ¿No debería quizá aparecer una nueva disciplina en lugar de la fenomenología con vistas a esta pretensión, si es que es en absoluto posible volver en el presente a lo que implica la palabra filosofía? Este es uno de los problemas que ahora nos ocupan.

¿Cuál era el timón filosófico con el que esa crítica se guiaba? ¿Cuál era el motivo fundamental alrededor del cual giraba esa crítica? Hay una lista entera de críticas a la fenomenología. Por ejemplo, ha sido criticada toda la teoría del aspecto noético: la experiencia aprehendida en la reflexión originalmente, en la que se constituye una objetividad. Hemos mostrado que no existe algo así. El problema de la constitución en sí: paralelamente a los procesos ingredientes de la experiencia tal y como se originarían a partir de las recíprocas relaciones fundamentales entre objetividades que están dadas en ellos pero que no son vivencias, existe la vivencia, que sin embargo en sí no contiene un objeto como parte suya constituyente. Este problema de la constitución es irresoluble: no se muestra cómo se alcanza el núcleo de la constitución, en qué se apoya. Sería quizá posible tomarla como último factor, pero sólo y exclusivamente en tanto que tuviéramos frente a nosotros algo como una última visión, algo que en última instancia podemos reconocer y contemplar, pero no, de ninguna manera, una construcción. Se trata, en todos estos casos, de apreciaciones individuales que cuestionan la solidez de la teoría fenomenológica. Sin embargo, el motivo más importante y más fundamental en el que se apoya la crítica de la noesis, de la aprehensión reflexiva de la subjetividad, no se trata realmente de un motivo que se refiera al carácter de la reflexión en tanto que tal, sino que se trata de una crítica ontológica. Es una pregunta que afecta a la totalidad de la estructura:



La pregunta es, precisamente, acerca de la estructura *cogito-sum*; si es posible convertir el *cogito* en *cogitatum* y en qué circunstancias. La fenomenología trascendental constantemente se empeña en hacer del *sum* un *cogitatum*, para que haya un objeto al que poder dirigir la mirada. En la última clase hemos mostrado cómo se relaciona esto con el renovado cartesianismo de la filosofía husserliana.

Descartes es el primer filósofo que introduce en la filosofía de manera radical la entidad personal. El principio *cogito-sum*, formulado en primera persona, es algo que no se encuentra (fuera de ciertas alusiones) en la filosofía más antigua en tanto que principio filosófico. Descartes introduce en la filosofía el ente personal y su estructura. En la segunda meditación, queda formulado en tanto que resultado de un método de escepticismo radical: *ego sum, existo* —esta es la primera certeza. Nada de *quod cogitat est, ego cogito ergo sum*, sino *sum*, es decir, el ser que contiene en sí la primera persona. Pero después no sé muy bien cómo soy yo, ese yo que tiene tal certeza sobre sí.

Únicamente una vez aclarada la primera certeza, Descartes plantea la pregunta de la esencia, del carácter de aquello cuya certeza le ha sido dada en el *cogito* (*sum, existo*). Entonces, cuando Descartes se pregunta qué es realmente lo que soy y cómo, lo que responde es lo siguiente: soy *res cogitans*, en ese momento está aplicando el esquema ontológico tradicional esencia-existencia a ese *sum, existo*, a esa entidad personal. En ese momento, al aplicar este esquema sin hacerse preguntas ni someterlo a ninguna crítica, parece que esté llevando a cabo una transferencia de los esquemas ontológicos antiguos a esa entidad que se tematiza ahora por primera vez. Esta es la razón —en tanto que una tal distinción entre *natura, essentia* y aquello que la realiza es realmente característica para esa entidad, a la cual su propio ser siempre le es esencialmente extraño—, a través de esta aplicación especial del *ego* como *res*, de que *ego sum* se convierta en un objeto. Esto es la esencia del cartesianismo.

En este sentido, la filosofía husserliana es realmente una filosofía cartesiana, por lo menos en su etapa más importante. Landgrebe, uno de los más cualificados intérpretes de la doctrina de Husserl, escribió en el año 1961 el estudio «La ruptura de Husserl con el cartesianis-

mo».[42] En él, Landgrebe se esfuerza por mostrar que en Husserl hay testimonios de que este pensador inusualmente honesto, radical, modelo del filósofo consecuente, se dio cuenta de su cartesianismo, lo asimiló e intentó posteriormente apartarse de él. Sin embargo, hasta hoy en día no hay estudios que aporten con suficiente claridad una definición husserliana del cartesianismo, y por eso no son capaces de responder a la pregunta de la ruptura de Husserl con el mismo. Sea como sea, supongo que este motivo, en el cual he puesto un especial interés, muestra hasta qué punto estas consideraciones ontológicas son importantes para la pregunta de la fenomenología y de la *philosophia prima.*

Esta crítica, formulada de forma más o menos abstracta, parte naturalmente del hecho de que M. Heidegger, de toda esa estructura de *ego-cogito-cogitatum* destacó el *sum* y lo que se propuso precisamente fue mostrar que *sum* no se puede explicar mediante esa estructura. No tenemos ante nosotros estructuras tales como: portador y su complemento, ni *essentia-existentia*, a lo cual apela finalmente la estructura cartesiana de *ego-cogito-cogitatum*. Algo así no está explícitamente en Husserl, más bien es Brentano el que lo lleva sistemáticamente a cabo. Según Brentano, tenemos fenómenos psíquicos en los que se nos aparece una realidad psíquica: representación, juicio, agrado, rechazo, odio; en ellas se manifiesta un cierto sustrato individualizado, y a esto es a lo que llamamos *ego.* Esto está explícitamente desarrollado en la enseñanza de las categorías de Brentano. En Husserl no se encuentra una cosa así. Husserl no apunta a ningún sustrato último y sustancial, sino a la *cogitatio*, a la corriente de las vivencias, de las *cogitationes.*

Pero entonces surge la pregunta: ¿si es que no es posible tomar la fenomenología como tematización de la subjetividad, la cual, en su experiencia, constituye cualesquiera objetividades, y, con ello, pasar a la *philosophia prima*, no sería acaso realizable una fenomenología que partiera del concepto de *sum*, existencia, que no es otra cosa que la existencia con un carácter personal, que no es sustancia con su atributo, sino un ser para el que lo crucial es su propio ser, es decir, un ser que se rela-

42. L. Landgrebe, «Husserls Abschied vom Cartesianismus (Erste Philosophie, II)», en *Philosophische Rundschau*, 9 (1961-1962), pp. 133-177.

ciona con su propio ser, que, mediante su ser no sólo es, sino que debe ser (*zu-sein*), y por tanto es un ser que está en el movimiento y en el tiempo? ¿No podremos constituir la fenomenología —es decir, una disciplina filosófica fundamental, sobre la cual y sólo sobre la cual es posible unificar todo el resto del conocimiento —alrededor del movimiento de ese *sum*?

XIII

Vamos a ocuparnos ahora de dos objeciones o puntualizaciones con las que nos encontramos en el momento en que tomamos la resolución de ir más allá de la fenomenología husserliana. Si abandonamos la fenomenología subjetivamente orientada, que, aparentemente, tenía un fundamento firme en la subjetividad reflexivamente aprehendida, entonces aparece el siguiente problema: ¿dónde podemos encontrar otro fundamento, tan absoluto como accesible, al que podernos entregar? ¿No destinamos nuestras ponderaciones a un mar sin orillas y sin fondo, en el que no es posible apoyarse en nada ni hacer pie? ¿De qué manera puede tener la fenomenología esperanzas de aprehender los fenómenos si no son fenómenos de la clase descrita por Husserl?

Cuando inicia sus consideraciones, Husserl parte del objeto, de diferentes tipos de objetividades a las cuales asigna la clave del análisis fenomenológico. Pero ¿dónde está la clave para una fenomenología que no considera el darse de los objetos en tanto que dato último? ¿Qué es lo que se puede establecer como guía de ese análisis y de qué ámbito será capaz de extraer sus conocimientos, los fenómenos de los cuales trata después? La fenomenología, como toda disciplina científica que pretende reconocer el sentido de las cosas, depende esencialmente de enseñarnos algo que todavía no conocemos, de hacernos ver lo que todavía no habíamos visto, lo cual debe extraer de algún ámbito que sea en sí mismo convincente y que disponga de una justificación propia. ¿Dónde, fuera del sujeto, se encuentra ese ámbito? ¿Dónde hay fenómenos de una clase diferente de los tematizados por Husserl, esto es, algo que no solamente aparezca dado de forma fiable sino que esté en potencia de asentar un fundamento en el que cimentar

un conocimiento ulterior? ¿Dónde está ese factor si no tenemos ya una subjetividad garantizada en la reflexión?

En la última clase nos ocupamos de la crítica de la fenomenología de Husserl, para lo cual partimos del pensamiento heideggeriano de que la existencia humana, fundamento del *cogito* cartesiano, en su propio carácter es sólo un *sum*, un *sum* puro acerca del cual no es posible presuponer *a priori* una estructura ontológica que diferencie entre ese ser y lo que a ese ser le pertenece, es decir, su esencia. Este pensamiento en toda su extensión, el pensamiento del puro *sum*, ¿no es un pensamiento no crítico? ¿Con qué derecho dice Heidegger que el hombre es, en su verdad más profunda, un puro *sum*? En efecto, para poder enunciar con relación a mí mismo el *cogito*, para poder afirmar que soy *res cogitans*, para refutar que soy *animale rationale*, ser con brazos y piernas, etc., para todo ello he necesitado las reflexiones de Descartes. ¿De qué manera me encuentro de repente con ese *sum*? ¿No hay que situarse otra vez antes de Descartes y decir: el hombre, en su carácter y estructura, es una corporeidad animada?

Pasamos ahora de la demarcación de este problema a la explicación del pensamiento heideggeriano que le sirve de fundamento, para afirmar que puede realmente reconocer un fenómeno capaz de hacernos ver que el núcleo del hombre es ese puro *sum*. Una vez que hayamos repasado la estructura de ese pensamiento volveremos a la pregunta de en qué se apoya y de qué manera progresa la filosofía no subjetiva, es decir, una fenomenología que no considera el terreno de la subjetividad garantizado reflexivamente en tanto que tema central y base metódica. De momento, nos vamos a basar en el texto de la famosa conferencia heideggeriana *¿Qué es metafísica?*[43]

Siendo tan cierto como es en verdad que la totalidad del todo en sí no la aprehendemos nunca absolutamente, es también cierto por otra par-

43. M. Heidegger, *Was ist metaphysik?*, Wegmarten, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1967, página 7 de la traducción al checo por Ivan Chvatík, *Co je Metafizika?*, Praga, Oikúmené. (Tengo a la vista la versión clásica de X. Zubiri, en M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, El Clavo Ardiendo, Editorial Séneca, México, 1941, reimpresión en Renacimiento, Sevilla, 2003. Sin embargo no puedo ceñirme com-

te que continuamente nos encontramos situados en el centro de ese todo, que, de alguna manera, nos es revelado.

Aquí hay una contradicción: querer hacernos con todo el mundo, con el universo, mediante una mirada sensorial es imposible; mediante la mirada de la razón, también es imposible en su totalidad, sólo es posible en parte, y es por esto por lo que se esfuerza la ciencia con éxito variable. Sabemos, sin embargo, que lo que consigue aprehender es sólo una parte insignificante. Así que la absoluta aprehensión del todo del universo es imposible. Pero, por otra parte, es evidente que sabemos algo de ese todo, no en el sentido de que tenemos una representación (aun cuando siempre tenemos alguna), sino en el sentido de que estamos situados en ese todo y ello de manera que esa situación es al mismo tiempo una revelación del todo para nosotros. Siempre sabemos que estamos en el mundo. ¿De qué forma tenemos conocimiento de ello?

Existe una diferencia esencial entre la aprehensión, la comprensión, el conocimiento de la totalidad del ente en sí y la forma en que nos encontramos, nos situamos en medio del ente *en total*.

De lo que aquí se trata es del encontrarse en el mundo del hombre, de cómo está el hombre.

Existe una diferencia básica entre el entendimiento de ese todo, que es imposible, y el mero encontrarse en medio de él, que continuamente, casi automáticamente, tiene lugar en nuestra vida, en el tiempo de nuestra existencia finita en el mundo. Aunque realmente se diría que en nuestra vivencia consuetudinaria, en nuestra existencia pasiva y automática nos obstinamos cada vez en individualidades, en este o el otro ente, como si nos hubiéramos perdido en un laberinto de incalificables e inconexos fragmentos del ser.

---

pletamente a la magnífica versión de Zubiri, porque la traducción checa se distancia demasiado de la traducción española; traduzco, por tanto, lo que cita Patočka. N. del T.)

Es nuestra percepción la que nos evoca este ámbito. Claro que existen horizontes y jerarquías que se aparecen a lo lejos, pero tienen su propio margen, su frontera, perdiéndose en lo indeterminado.

> A pesar de que lo cotidiano esté disgregado de tal manera, abarca, aunque sea como en sombra, el ente en su totalidad y en su unidad. Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos —y precisamente entonces—, nos sobrecoge ese todo.

Por tanto, todo ello afecta a nuestra forma de estar en el mundo en este momento, no ya con respecto a ciertas cosas o personas; a lo que afecta es a nuestra forma de estar en el mundo en tanto que totalidad.

> Así es, por ejemplo, con respecto al hastío en sentido propio. El hastío profundo que se arrastra en los abismos de nuestra vida como una niebla silenciosa hace lo consideremos todo —las cosas, la gente y nosotros mismos— en una extraña indiferencia unificadora de todas las cosas. Un hastío de ese género nos presenta al ser en su totalidad. En el hastío profundo no es que tengamos la sensación de que una cosa u otra es indiferente, que no nos dice nada y que no nos afecta, sino que en este estado lo que sabemos precisamente es que ninguna cosa nos dice nada. Todas están comprendidas en ese «ninguna».

Esta es la idea más importante que Heidegger expresó en toda su vida. Se trata de la idea fundamental de su fenomenología y de su ontología —a partir de ella podemos acceder a la explicación del análisis del ser del hombre, así como a la explicación de cómo se representa Heidegger la reforma de la ontología en general, a la respuesta a la pregunta de qué significa el ser en absoluto.

> Otra posibilidad de aparición del ente en su totalidad es la felicidad que se deriva de la comparecencia de la vida, del ser —no sólo de la persona— de aquel a quién amamos.

Esto significa que no se trata sólo de una presencia física, sino de su ser —es decir, aquello que es lo mismo que yo soy, un *sum*. El amor

es capaz de crear una atmósfera vital sin la cual el hombre no puede vivir. El hombre está arraigado de tal manera en la vida y en la sociedad que el amor es lo que le da la bienvenida al mundo, los otros hombres lo aceptan en un calor vital, lo defienden de las amenazas del mundo, a las que es difícil enfrentarse a solas. Esto significa que esa totalidad está contenida en el mundo, el hombre la puede sentir cuando siente esta felicidad, el mundo se ilumina, nuestra relación con el todo del mundo está en armonía a través de ese hecho, mediante el cual, de alguna manera, esa totalidad se manifiesta. Pero no de tal manera que nos lo podamos representar. En tales vivencias —vivencias entre comillas— tenemos ante nosotros una determinada parte del ser, con la cual nos ocupamos en ese momento, respecto de la cual nos situamos. Sin embargo, al mismo tiempo y de forma no tematizada, no explícita, hay ahí conjuntamente todavía algo más. Esto es particularmente evidente en el caso del hastío profundo; allí ese «en el todo» es clarísimamente evidente. En el hastío profundo sentimos la insignificancia de cualquier cosa a la que pudiéramos acceder, que no nos apela a nosotros, que no nos impresiona. Habitualmente, estos fenómenos se conocen con el nombre de temples de ánimo.[44]

Podría pensarse que un filósofo que piense de esta manera está exponiendo la filosofía a los temples de ánimo. Hay que tener en cuenta que, precisamente, Heidegger pretende dejar de lado la interpretación de los temples de ánimo en tanto que mero estado subjetivo, como si fueran una mancha de color que no deja ver la cualidad, el aspecto sustancial de nuestra relación con el mundo, como sensaciones y presencias que se dibujanante nuestros ojos, y pretende hacerlo mediante una profunda investigación acerca de cómo realmente somos cuando nos encontramos en uno u otro estado y con qué nos relacionamos en rea-

44. En checo *nalada*. Significa «humor», pero en una segunda acepción significa también «tono», en el sentido de la acústica. Esto nos lleva a pensar que Patočka quiso aportar en checo las mismas connotaciones del término alemán *Stimmung*. Este término significa, en una primera acepción, «estado de ánimo», y en una segunda el «afinado» de un instrumento, su «temple». Gaos traduce por «temple de ánimo», Rivera por «disposición afectiva». Optamos por la solución de Gaos, porque transmite el doble sentido que se transmite con *nalada* (o, en otras ocasiones, *naladěnost*) en checo, y con *Stimmung* en alemán. (N. del R.)

lidad. Estos factores tienen su significado y su contenido propio. Su significado radica en el hecho de que no tienen lugar en una pura interioridad, donde posteriormente las podemos constatar. Esa es justamente la forma en que se contemplan las vivencias desde Descartes y lo que después se esfuerza por desarrollar sistemáticamente Husserl.

Hemos dicho ya que en los estados de ánimo tenemos frente a sí algo como un encontrarse —aunque no tematizado, no objetivizado—, un encontrarse en el todo. Lo cual significa que existe algo diferente, existe todavía una forma de claridad acerca de las cosas y de sí, diferente a la relación objetiva y a la objetivización. La objetivización se puede realmente desarrollar, únicamente puede ponerse en funcionamiento allí donde ya hay un ser que sin objetivización, antes de toda posibilidad explícita o potencial de orientación intencional, tiene algo claro. Esta forma de claridad sin objetivización previa le corresponde a un ser que pertenece a cierto género de seres, como por ejemplo al hombre. Esto significa que nuestro ser se ubica en la claridad. Su forma es el estar aclarado. Este estar aclarado es fundamental, y sólo sobre sus cimientos se puede desarrollar después para el hombre una relación explícita con las cosas. Somos y nos encontramos en el mundo en tanto que totalidad de forma no explícita y, sobre este fundamento, las cosas se muestran como parte de una realidad unitaria, de un universo uno.

Ante nosotros tenemos un hecho fundamental que caracteriza nuestra vida y nuestra estructura de ser. Ese encontrarnos en medio del ente, tal y como nos lo muestran nuestros temples de ánimo, no es algo que meramente pertenezca a nuestro ser, sino que es «el acontecimiento fundamental de nuestro ser». La consecuencia de ello es que «todo aquello que conocemos como sentimientos no son apariciones efímeras y concomitantes de nuestro comportamiento intelectual o volitivo, tampoco son impulsos instintivos que nos llevan a ese tipo de actos, ni una cualidad dada que se nos presenta y a la cual debemos hacer frente de esta manera o la otra» (como por ejemplo, cuando nos duele el estómago).

Heidegger continúa haciéndose preguntas: si es cierto que existen esos temples de ánimo que nos permiten reconocernos en medio de la totalidad del mundo, del universo, ¿no hay acaso en el hombre

también un temple de ánimo determinado que provoca el reconocimiento, no ya frente a un universo en su totalidad, sino a nada? (Esta conferencia se ocupa temáticamente del problema de qué es la nada y cómo se relacionan recíprocamente nada y algo, pero nosotros no nos interesamos por el problema a este respecto, por el cual aquí Heidegger toma partido, sino en otra contextualización.) De lo que se trataba hasta ahora era del ser en su totalidad, y de pronto se plantea la pregunta por la nada. El ser en su totalidad y la nada se excluyen. ¿Cómo da Heidegger con esta pregunta? La respuesta está incluida en lo que hemos leído hasta ahora. Este temple de ánimo del que se hablaba —la sensación de profundo hastío—, en el que, cuando estamos inmersos las cosas no nos dicen nada, todo es indiferente, también este estado nos sitúa a su manera en el todo del ser, pero de tal forma que cualquier cosa de ese todo y el todo en sí no nos dicen nada. En este sentido —pero sólo en este sentido (no en el sentido intelectualmente conceptualizado)— es posible decir que el estado de ánimo de esta clase, que tiene una especial agudeza, hace aparecer nada, la nada. No de manera que la nada fuera algo, no de manera que fuera posible considerarla en tanto que algo —sea en el sentido que sea— del ser, sino que nuestra vida en un estado de ánimo fundamental como ese, en ese estar afectado, en ese autoposicionamiento en el mundo, da de lado a todas las contradiciones y todas las cosas se dirigen a ella sólo con una apelación respecto de la cual no se es capaz de hacer ni de decir nada. A una tal agudización de profunda indiferencia, cuando las cosas nos dejan de decir esto o lo otro, a esto Heidegger lo califica como angustia.

> Se trata de un acontecimiento real y que puede darse, aunque sea de tarde en tarde y sólo durante un momento, en el temple de ánimo radical que es la angustia.

La angustia no es un temple de ánimo como los otros, sino uno fundamental; es decir, que solamente a partir de él se pueden comprender los demás y que está incluida en todos ellos, incluso sólo en el sentido de que los demás son un desahogo respecto de él, un rechazo, una huida, una reacción. Tiene la función de descubrirnos el mun-

do, de situarnos en el mundo, de manera tal que, en un cierto sentido, es imposible ir más allá de este estado de ánimo. Aquí estamos como en el fondo.

> Con esta angustia no nos estamos refiriendo a una más habitual inquietud que se relaciona más bien con un cierto tipo de temor. Tenemos miedo de algo determinado, «de un ser que nos atemoriza», un acontecimiento que de alguna parte se nos aproxima, «y al mismo tiempo tenemos miedo por algo concreto, de que algo concreto se vea afectado», por la existencia, por una situación, por la salud, por la vida, etc. Debido a que al temor le corresponde esa limitación —de qué y por qué tenemos miedo— el que teme está, a través de eso de lo que tiene miedo, como aprisionado. En el intento de defenderse ante eso que teme, queda, en su relación con el resto de las cosas, como inseguro y, en general, pierde la orientación.

Lo que nos interesa es que, frente a un hecho de ese género, no somos libres, perdemos nuestra libertad. Cuando algo así se da súbitamente, quedamos como acorralados, aturdidos. Por contra, Heidegger acentúa el hecho de que en el caso de la angustia no hay nada de eso, sentimos una especie de tranquilidad, no se trata de un temor ante algo o por algo determinado, sino una angustia total. En la angustia, nuestro ser se aflige por la posibilidad total de su ser en el mundo.[45]

> Sin embargo, esta indeterminación de aquello de que y por que nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la esencial imposibilidad de determinar.

Esto se expresa dicho de forma común así: ¿Qué es lo que te ha deprimido tanto? —Realmente nada; en efecto, realmente no fue nada.

> En la angustia, el hombre está de alguna manera como extraño, desazonado, *unheimlich.*[46]

45. En checo, *bytí na světě*. Se corresponde claramente con el *In der Welt sein*. Rivera propone también «estar en el mundo». (N. del R.)

46. En alemán en el original.

Todo lo que era habitual, lo que nos hacía sentirnos en el mundo como en nuestro lugar, en nuestra casa, todo eso cae, desaparece en la angustia. «¿Qué es aquí lo extraño y para quién es extraño?», ¿quién es realmente ese a quien le pasan tales cosas en general en el mundo? Las cosas no nos dicen nada, ni siquiera nosotros a nosotros mismos. Hay que darse cuenta de qué es lo que son las cosas en nuestra vida común, originaria, fundamental. Las cosas son algo que nos habla, que nos sirve, que nos apela, llamadas para que hagamos algo con ellas, para que comencemos cosas con ellas, y nos comportemos de esta manera y de la otra. Pero de repente, las cosas pierden esa capacidad, no nos dicen nada y, sin embargo, siguen aquí. Y también nosotros, yo. ¿Quién soy yo? Yo, en la vida diaria, soy aquel que responde a esa llamada, aquel que, por ejemplo, se sienta en esta silla. Pero en la angustia dejo de serlo, todo desaparece. ¿Qué es lo que permanece aquí? Aquel puro *sum*.

De esta manera, se muestra nuestro ser en su carácter fundamental, que remite en última instancia al fenómeno siguiente, tal y como ya lo explicamos en el seminario: que la esencia del hombre es la existencia, que no está caracterizada con un conjunto de características, que la existencia no es meramente una cosa descriptible, una tesis a la que le corresponde un conjunto de características, un carácter al cual conocemos por *essentia*, sino un ser al que lo que le corresponde es una *Jemeinigkeit*,[47] un carácter personal. Pero no nos referimos con todo ello a la designación que cabe en la palabra yo, sino al carácter especial de ese ser, a una designación que es específica precisamente porque ese ser se ha perdido a sí mismo, no se detenta, aunque puede encontrarse. ¿Cómo se ha perdido? En efecto, no se detenta. Sólo se encuentra consigo mismo en las apelaciones que le hacen las cosas que se vuelven hacia él. ¿Qué soy yo? Nos despertamos por la mañana y un programa vital nos absorbe desde el primer momento, en cuanto empezamos a enfrentarnos con la llamada del mundo. En la vida normal, cuando nuestro mundo con sus apelaciones nos absorbe en sí, en ese momento podemos decir que estamos fuera de nosotros mismos.

Con todo ello hemos llevado a cabo un cierto análisis fenomenológico, un análisis de clase distinta al que estábamos acostumbrados

47. En alemán en el original.

con Husserl. Podríamos preguntarnos por qué Heidegger habla de un estado de ánimo fundamental y por qué dice que estamos en el fondo de la vida, de la existencia, cuando entramos en él. ¿No podríamos continuar más allá, ahondar más profundamente en este análisis? No veo por qué no. Aunque sea sólo sucintamente, pues no podemos detenernos aquí ahora, hablaremos de la razón por la que a Heidegger le parece que no se puede ir más allá. En la angustia no hay ninguna cosa que nos diga nada —ni siquiera nosotros mismos en tanto que existencias empíricas—, pero todas las cosas se vuelven hacia nosotros, no en lo que son, sino en esa mera desaparición, en esa huida, en el no sugerirnos nada, en el no decirnos nada competente a nuestra actitud. Al suceder algo así, se muestra lo último, mejor dicho lo primero, sin lo cual no es posible ningún significado y sin lo cual nada no significa nada; se da el significado fundamental —qué significa ser.

La claridad de nuestra existencia, signifique lo que signifique esa claridad, reside en que entiendo no explícitamente lo que significa ser. Sólo sobre el fundamento de este conocer básico es posible después establecer cualesquiera significados, objetivizaciones, juicios. La significación se encuentra en este estado en su mayor profundidad, en su comienzo absoluto. Aquí se nos muestra el ser aparte de todas las cosas existentes y al mismo tiempo en su significado fundamental para todas las cosas existentes. Sólo con el fundamento de este hecho primordial es posible algo como la claridad. Y sólo con fundamento en esa claridad se hace por primera vez posible algo como enunciar una proposición. Y sólo tras la enunciación de proposiciones se puede dar un juicio verdadero o falso. Esta es la genealogía de aquella cosa conocida como verdad, en tanto que definimos verdad al estilo tradicional como juicio verdadero.

Pero lo que a nosotros nos interesa especialmente es el paso a un análisis fenomenológico diferente, que se organiza alrededor del concepto fundamental de claridad, el cual muestra que la manifestación, el ser del hombre, es la existencia, nada de lo cual ha sido aseverado dogmáticamente, tal y como se puede leer en muchas críticas, en tanto que tenemos una afirmación dogmática por aquella que no se apoya en los fenómenos. Lo que Heidegger quiere decir es resultado de un análisis fenomenológico de otro tipo, diferente del que hemos visto hasta ahora.

XIV

En la clase pasada nos ocupamos de lo siguiente: de qué manera y con el fundamento de qué fenómeno es posible afirmar que la estructura *ego-cogito-cogitatum* es transferible a otra estructura, concretamente a la estructura del *sum*, pero un *sum* que no es ya el que contiene internamente en sí una clase de *cogitatio* que podemos aprehender a través de la mirada de la reflexión, de la percepción interior, del seguimiento explícitamente analítico, sino que se trata de un *sum* que contiene en sí una relación con el mundo.

Pero ustedes dirán seguramente: una relación con el mundo —eso es precisamente esa *cogitatio*, una relación intencional, una relación sujeto-objeto en la cual está realmente dada la relación con eso otro que no soy yo. De momento no nos anticipemos e intentemos entender lo que significa para Heidegger el abandono del cartesianismo, qué le lleva a dejar de lado la estructura *ego-cogito-cogitatum* para concentrarse directamente en el *sum.*

Recordemos en qué consiste el fenómeno del cual trata Heidegger, considerándolo como hilo conductor de sus reflexiones. Hemos visto cómo su análisis comenzaba inesperadamente no en el territorio de una estructura general, sino a partir de un fenómeno especial, a partir del estudio de los estados de ánimo. Este estudio se centraba en un estado de ánimo especial que, a resultas de ese análisis, se reconocía como estado de ánimo fundamental y al cual se le aplicaba la calificación de angustia. Pero no es tan importante este marchamo; lo que importa son las características de lo que en ese fenómeno se muestra y cómo lo hace. Este temple de ánimo esencial podría ser calificado, por ejemplo, como angustia o como aburrimiento profundo. Sucede que ese aburrimiento profundo se considera como punto de arranque para el análisis de la angustia. ¿Por qué se elige este temple de ánimo entre los otros? Porque en él se muestra que todo deja de interesarnos, tanto las cosas concretas con las que nos encontramos en la experiencia, en el trato diario, en la apertura cotidiana de nuestra vida, como nosotros mismos para sí, para nuestras propias coordenadas vitales.

Pero ¿en qué consiste nuestra relación diaria con las cosas, nuestra experiencia diaria con las cosas comunes? O sea, ¿qué es aquello en

que las cosas se nos aparecen, se muestran en lo que son?, es decir, ¿qué son desde este punto de vista de la vida diaria? En el trato con las cosas existe algo así como la comprensión de lo que son en su forma intransferible de ser. Pero ¿qué cosas? No de las cosas físicas o químicas, de lo cual nos da noticia una ciencia moderna altamente especializada, sino de cosas como las sillas, las casas, las ciudades, los caminos, o sea, la comprensión de todo lo que nos rodea en la vida diaria porque es lo que significa algo para nosotros en tanto que seres prácticos. Tiene sentido desde el punto de vista del comportamiento práctico, nos apela en el sentido de que somos seres que nos comportamos de forma práctica, se presentan como cosas que tienen un valor práctico, una cierta función, una capacidad de servir de algo, la cual se realiza en las funciones cotidianas tal y como las llevo a cabo yo mismo, tú, nosotros, hombro con hombro en la presencia de estas cosas, recíprocamente complementarios, impeditivos, etc.

Todo esto son definiciones y formas de aparecerse de las cosas prácticas. Nuestra experiencia original es eminentemente práctica. Eso significa que nuestra praxis no pertenece al ámbito de lo objetivo, que fuera posible contemplar sólo desde fuera, como observadores puros, sino que nuestra praxis es algo que tiene en sí una luz especial, algo que de alguna manera se nos muestra. En nuestra praxis están contenidos no únicamente una serie de resultados a los que llegamos tras una cierta operación, sino que está ya contenido todo el proceso de comprensión de las cosas y nuestra capacidad de encontrarnos con ellas. Este trato diario con las cosas incluye incesantemente su comprensión y nuestra capacidad de encontrarnos con ellas. Y eso es una capacidad del ser corpóreo. Todo lo que hacemos con las cosas se lleva a cabo con la mediación de nuestro cuerpo. En el momento en que nos deja de interesar una cierta entidad, en que deja de decirnos algo, de incitarnos a que hagamos esto o lo otro, a que reaccionemos de esta o la otra forma, en ese momento lo que pasa es que deja de interesarnos también lo que en relación a ello somos nosotros mismos en tanto que entidad práctica que se encuentra con las cosas. Cuando se va consumiendo la llamada de las cosas, al mismo tiempo se va consumiendo la posibilidad y la capacidad de nuestro cuerpo, y nosotros en tanto que entidad que reacciona corporalmente. Con lo cual se muestra que

en el aburrimiento profundo —que es el grado más agudo del desfondamiento de ese interés que se precipita, que se derrumba— no se da sólo el hundimiento del interés por las cosas, sino que nosotros mismos quedamos también modificados por ello.

La cuestión es qué es eso en lo que quedamos modificados en última instancia en ese profundo estado en el que las cosas no dejan de estar ahí, y sin embargo parece que nos han abandonado completamente; a pesar de que se vuelven hacia nosotros, ya no suponen el mismo apoyo con el que nos encontramos normalmente cuando, con éxito o sin él en nuestras aspiraciones prácticas, eso es aparte, tratamos diariamente con ellas. En esa situación en la que lo único que nos queda es la experiencia de que nada nos dice nada, de que nada nos brinda su apoyo, de que nada tiene ningún significado para nosotros —en ese caso nosotros mismos quedamos reducidos a un mero *sum*, al mero ser en el cual es como si se desfondara todo lo que se apropia de las cosas, todo lo que logra hacer algo con ellas, todo nuestro ser que está como en acuerdo con esas cosas, y permaneciera solamente ese mero *sum*.

Y, sin embargo, justamente entonces, sabemos que —pero sólo en este sentido— el puro *sum*, la pura existencia sin cualesquiera ulteriores determinaciones, se encuentra en el centro de nuestra experiencia; sólo en este sentido hablamos de existencia en tanto que naturaleza de nuestro ser. Toda esta experiencia que hemos analizado aquí, que hemos observado en tanto que fenómeno, prueba que el ser en el que se llevan a cabo esos acontecimientos no puede ser aludido en tanto que ser aislado, cerrado en sí mismo; la existencia no puede ser una sustancia indiferentemente cerrada sobre sí misma. Al revés: lo que pasa es que el ser que pertenece a esa clase es esencialmente algo abierto en el sentido de que incluso cuando el interés queda reducido tal y como hemos visto a su última expresión, a lo último que puede quedar de él, incluso en ese momento en que a su mano tendida no se dirige ninguna otra mano, en una situación de inmediato desengaño, incluso ahí tiene precisamente la mano tendida, está abierto, hay todavía ahí un interés en sí mismo, un interés inmediatamente desengañado. Incluso en ese estado se encuentra un ser así necesariamente abierto. En este interés en sí mismo y por su propio ser, que es algo dinámico, se encuentra al mismo tiempo abierto a las otras cosas.

En el análisis precedente hemos traído a colación el hecho originario de que las cosas nos apelan en tanto que mediaciones en el camino hacia nuestros intereses, o mediaciones para llegar a otras mediaciones con el objetivo final de alcanzar los intereses que nos incumben. En tanto que la apertura hacia uno mismo es también apertura hacia las cosas, el interés en sí y en las propias posibilidades es, al mismo tiempo, una apertura a lo que puede obstaculizar o colaborar en relación a esas posibilidades, de lo que de una manera u otra puede poner en relación con dichas cosas. Consecuentemente, el interés en nosotros mismos nos abre el camino hacia aquello que no somos, nos abre el mundo.

Ahora debemos continuar haciéndonos la siguiente pregunta: ¿no hemos ido a parar a un sitio en el que ya hemos estado, no se trata aquí de un concepto de la subjetividad parecido al que manejaba Husserl? ¿No tenemos de nuevo aquí una estructura subjetiva? Es decir: el interés en uno mismo, la interioridad subjetivamente vivenciada: tengo una vivencia, reflexiono sobre ella, en esa reflexión se me da algo subjetivamente y posteriormente afirmo, sin más comprobación fenomenológica, que este interés me abre el camino hacia las cosas. A lo mejor, de lo que se trata aquí es de una constatación empírica, de una proposición semejante a la de los pragmáticos, según los cuales las cosas no son asuntos que se puedan constatar, sino que sólo tienen una utilidad vital. ¿No estaremos frente a una especie de sincretismo entre el pragmatismo y ciertos residuos de la fenomenología subjetiva de Husserl? Aquí hace falta hilar fino y darse cuenta de qué es lo que realmente nos quiere decir Heidegger y de qué manera la ponderación fenomenológica heideggeriana se diferencia de la husserliana por una parte y del empirismo por otra.

Volvamos a la experiencia analizada en la última clase —al estado de ánimo del cual partió el análisis.

> Siendo tan cierto como es en verdad que la totalidad del todo en sí no la aprehendemos nunca absolutamente, es también cierto por otra parte que continuamente nos encontramos situados en el centro de ese todo, que, de alguna manera, nos es revelado.

Hay aquí dos tipos de ser netamente diferenciados y contrastados: por una parte, existe un ser en su totalidad susceptible de ser aprehendi-

do o no, y, por otra parte, hay un algo que está puesto en el centro de un ser que, de alguna manera, se descubre en su totalidad. De lo que se trata es del ser en su totalidad, que en el primer caso se supone que se podría representar como conjunto de todos los seres existentes y, en el segundo caso, no se halla situado frente a nosotros, no es objeto de una representación, no se halla en distancia con respecto a nosotros —y sin embargo queda descubierto en su totalidad. Y esto es un fenómeno, no es un mero ficto, ni una invención, sino que es algo que tenemos continuamente en nuestra propia experiencia y de lo cual nos convencemos todos los días, sin lo cual la experiencia no puede ser lo que es.

Pero ¿qué significa estar puesto en el centro de un ser descubierto en su totalidad? ¿No implica acaso una forma de representación, de relación intencional, una relación con un objeto?

> Existe una diferencia esencial entre la aprehensión de la totalidad de un ser en sí y el encontrarse en medio del ente en *total*. Lo primero es, en principio, imposible; lo segundo se lleva a cabo continuamente en nuestra estancia temporal en el mundo.

Aquí se alude básicamente a una claridad que no es objetiva, que no se relaciona con el objeto, que no distancia al objeto de nosotros, sino que se trata de una claridad acerca de que somos parte de eso sobre lo que hay claridad. Se trata de un tipo de claridad en la que —dicho de forma inadecuada— el sujeto y el objeto se confunden. Pero Heidegger no usa esta expresión, porque habría que presuponer que el universo, ese ente en el cual me sumerjo, es un objeto. Este es verdaderamente el problema. Debe por tanto existir otra forma de claridad que no sea una mera objetivización. Sin esta forma de claridad no es posible algo como *sum*.

Se han confeccionado muchas teorías sobre el yo. ¿Qué significa «yo»? En la tradición filosófica —en el empirismo británico así como en Kant, que, en este sentido, está cerca de otros pensadores anteriores a él, como Rousseau, a quien Kant adapta frecuentemente— el yo es un acto de pensamiento tal que en él el pensar, habitualmente proclive al exterior, se busca a sí mismo, se vuelve hacia su propia actividad, es un acto objetivizador que, en vez de partir del centro hacia la

periferia, se vuelve desde la periferia hacia el centro. La pregunta es cómo puede realizar algo por el estilo. Esta teoría del yo originado en la reflexión dibuja un círculo vicioso. Oyendo a Heidegger parece que tengamos ante nosotros tenemos un tipo de claridad que no es claridad objetivante.

Claro que da la sensación de que estuviéramos dispersos, en la vida diaria, entre una inmensidad de entes individuales, dentro de aquello de lo que nos ocupamos en un momento determinado. Se diría que cuando estamos trabajando o dedicados a las cosas de cada día nos ocupamos de un tema determinado: por ejemplo, ahora nos encontramos en este aula y tenemos que solucionar algo todos juntos. Cualesquiera acciones que llevemos a cabo son siempre acciones racionales, actos de seres racionales, de seres que ven una serie de cosas dentro de una lucidez. La praxis humana no es nunca ámbito de una mirada objetiva, siempre es una comprensión de una realidad en la cual ponemos todo nuestro interés; nunca un proceso objetivo, sino un proceso de racionalidad, y cuando se trata de su realización, entonces no sólo se trata de comprensión, sino de su puesta en práctica y de sus resultados. Da la sensación de que siempre nos concentramos en la demarcación de un determinado sector del ser, que lo que nos importa es siempre algo concreto e individual —y sin embargo, se hace sentir aquí algo así como la presencia inexplicable de una totalidad.

> Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos —y precisamente entonces—, nos sobrecoge ese todo.

Después sigue el análisis del aburrimiento en tanto que temple de ánimo significativo. Cuando se trata de un aburrimiento en su grado más agudo, esa sensación de totalidad se presenta de forma máxima. Lo que es más significativo en este caso es que esa totalidad no se manifiesta en ella en régimen de restricción a cosas individuales. Pero ese temple de ánimo en el que el todo queda contenido está presente incesantemente en nosotros. Pertenece a nuestra vida de forma fundamental e inexorable. Nuestra vida siempre está afectada por un temple de ánimo, lo cual significa que nunca dejamos de sentir. Ese «sentir»

no significa aquí una relación intencional, sino una lucidez no distanciada dentro de la totalidad.

Nos encontramos frente a un hecho ineludible que debemos, por tanto, considerar como esencial, y que caracteriza en su fundamento nuestro estar en el mundo; una estructura que nunca nos abandona, un rasgo estructural que Heidegger describe diciendo que se trata de la forma en que nos sentimos o, de otro modo, cómo nos encontramos, cómo nos situamos en el todo. Esto significa que no se trata, cuando se habla del temple de ánimo, de una mera coloración secundaria de los estados del espíritu o de la conciencia. El temple de ánimo es la manifestación de una no distanciada claridad. Es un componente de la claridad original de nuestro *sum* acerca de sí mismo en el reconocimiento de que ese *sum* es algo que se encuentra dentro del todo del ente. El hecho de que estamos siempre en un determinado estado de ánimo no es sólo un mero asunto de nuestra subjetividad, sino que, por el contrario, tiene una gravedad imponderable. Es la claridad acerca de nuestra situación justamente ahora, en ese todo. Evidentemente, no se trata de una situación objetiva que es dado analizar a la luz del conocimiento de las cosas y de sus constelaciones y relaciones. En este sentido, el temple de ánimo permanece mudo; el que quiera construir algo objetivo a partir de la experiencia del temple de ánimo es que no sabe de qué se trata. Sin embargo, el temple de ánimo desvela algo mucho más esencial y más importante, desvela aquello con cuyo fundamento —y sólo a partir de él— nos es posible después constatar relaciones, constelaciones y situaciones, indagar en ellas, ponerse a la misma altura que ellas —es decir, el hecho de que estamos ya siempre en el mundo, de cómo es nuestra situación fundamental en ese todo. Y ello es así porque existe algo que determina cada uno de los temples de ánimo. Un temple de ánimo originario, fundamental, un fundamental encontrarse aquí. Él es el que me desvela que soy un puro *sum* en confrontación con un universo entero de cosas, que estoy como al desnudo dentro de mi *sum*, el que soy y debo ser, el que se me impone que sea. En el momento en que extiendo la mano hacia el mundo, ya estoy interesado en mí mismo. Debo ser, estoy ya situado dentro de mí mismo, me he encontrado ya a mí mismo: en todo momento, cuando alargo la mano, ya estoy colocado en mí mismo. Ese «alargo la mano y

en ello llego a comprender» presupone y se basa en un anterior encontrarse, en un «ya estoy aquí».

Debemos existir, y existimos, pero igual que una cosa, ni como un proceso objetivo cualquiera, sino que debemos llevar a cabo nuestra propia existencia. La existencia es un cometido, tenemos que «llevarlo» a cabo. Todo esto son metáforas, cada una de las cuales remite a otra metáfora ulterior, y así, unas en relación con otras, nos comunican algo importante. Por ejemplo, ese «llevarlo» nos dice que nuestro ser-ahí[48] comporta en sí mismo algo así como un peso —y esto ya es otra metáfora. Ese peso se desvela en el temple de ánimo originario y fundamental del que ya se ha hablado. Todos los otros temples tienen ya este otro originario y fundamental siempre dentro de sí, incluso aunque se distancien de él de forma cualitativa. Incluso esos temples de ánimo elevados (otra metáfora) no remiten directamente a ese peso. Frente a la depresión —el descubrimiento abrumador y revelador de que somos y debemos ser— reaccionamos mediante otro estado de ánimo mucho más positivo que, sin embargo, siempre se vincula o remite a ese temple de ánimo originario. El único ente que tiene tal temple de ánimo originario, tal arraigo originario en el universo, que está puesto frente al todo sin distancia y al tiempo con claridad, sólo tal ente puede resolver su situación concreta en el mundo, sólo para un ente tal tiene sentido la situación. Toda situación presupone nuestro interés, interés en nosotros mismos, y ningún interés es posible de otra manera que como interés radicado en el mundo, precisamente tal y como se nos descubre no explícitamente conceptualizado. De esta manera se nos descubre el todo, no reflexivamente.

Nos encontramos aquí con algo distinto a un análisis intencional. Lo que Heidegger lleva a cabo aquí también es, a su manera, un tipo especial de reflexión, pero en ella no se nos aparecen analizados

48. En checo, *pobyt na světě.* Dado que *pobyt* es el término que se emplea en checo para traducir *Dasein*, esta es la razón por la cual se ha optado en esta traducción por la terminología castellana habitual, el «ser-ahí» de Gaos. Resulta interesante notar, sin embargo, que *pobyt* en checo significa «estancia» (en francés: «séjour»), con lo que parecería, en una interpretación tal vez arriesgada, que Patočka se muestra cercano a los que han interpretado el *Dasein* como un «habitar» el mundo (García-Bacca o Julián Marías, por ejemplo). (N. del R.)

los dos aspectos habituales con que hasta ahora nos encontrábamos, por una parte un análisis de la subjetividad y por otra de la objetividad, es decir, una parte noemática y una parte noética como en Husserl. El desvelamiento del todo no se puede descomponer y analizar en esas dos vertientes que se pertenecen la una a la otra. Es sólo un aspecto de las cosas.

El otro aspecto es nuestro propio reaccionar, nuestro encontrarnos con las cosas, nuestra atención a las cosas. Para explicar esto sería útil recurrir a un ejemplo concreto. Por ejemplo, nosotros, de qué manera nos empleamos en algo aquí, en este aula, de qué manera nos ocupamos con una serie de preguntas filosóficas, nos esforzamos por llegar a alguna parte con ellas. Somos el profesor y los estudiantes, queremos aprender algo, culminar algo, y todos sabemos lo que es necesario para eso, que implica que entendemos el sentido de nuestra instalación aquí, de nuestra preparación previa, del contexto histórico, etc. Todo ello no se halla aquí tematizado, sin embargo no dejamos de comprenderlo, y en ese contexto entendemos cada una de las palabras que se dicen aquí, a partir de esa comprensión interpretamos cada uno de los gestos que aquí se hacen o no se hacen —la posibilidad de aprender algo, de hacerse algo; siempre se trata de esa «posibilidad». Pero esa «posibilidad» no es algo con lo que nos encontramos únicamente en tanto que un acto explícito semejante a nuestro aprender aquí, no es algo que se aparece sólo cuando hay algo que llevar a cabo explícitamente. «Posibilidad» es algo que las cosas nos están diciendo continuamente, que nuestra instalación aquí no deja de decirnos, esa totalidad que es algo que podemos utilizar, que es apta para algo, que posibilita algo.

Aquello con lo que nos encontramos en nuestra praxis no son objetos de la percepción. Husserl se esforzó por desarrollar la percepción en tanto que ejemplo, modelo de la presencia de las cosas mismas ante nosotros en el original. Esto significa que tomaba las cosas en tanto que cualidades cromáticas, resistencias materiales, etc., y después nos decía que todo está mostrado en perspectivas —un lado remite a otro lado, y todas las perspectivas, en inagotable combinación, forman el conjunto de todas las visiones posibles de una cosa, en el que nos podemos mover interminablemente hasta agotar la cosa misma dada originaria-

mente. De todas formas, también en este pensamiento se encuentra el concepto de lo posible —en las idas y venidas, en las referencias, de las que nos podemos convencer desde otro lado con sólo cambiar de postura, en lo que todavía podemos ver. Pero ¿de dónde le viene ese elemento de posibilidad a este concepto husserliano de la percepción, de la observación? ¿De dónde se toma si no es de la idea de que nuestro entendimiento es siempre originalmente un conocimiento de lo que es posible? Originalmente, nuestra comprensión de las cosas es comprensión de las posibilidades. Pero, naturalmente, no se trata aquí de posibilidades en el sentido de Husserl, posibilidades de idas y venidas, de perspectivas, de mirar desde diferentes puntos de vista, etc. —son posibilidades deducidas. Son posibilidades primarias que nos hablan, en las que parece que las cosas nos dicen lo que nos es posible, lo que podemos hacer con ellas. Lo que de esta forma se nos declara desde el mundo en tanto que posibilidad son nuestras propias posibilidades. Por ejemplo, la aptitud de la silla para un sentarse. Así nos habla el mundo; habla directamente a nuestras posibilidades y las expresa.

En las explicaciones inmediatamente precedentes nos encontramos con fenómenos de signos opuestos. En el primer caso, en ese desvelarse del universo en total y sin distanciamiento, es como si estuviéramos sumergidos entre las cosas; en el segundo caso, las cosas nos dicen desde lejos lo que somos nosotros. Encontrarnos con nosotros mismos es un encontrarse con el mundo y a través del mundo. En este contexto vamos a introducir un fenómeno analizado de forma magistral por Heidegger, el fenómeno de nuestro ser en el espacio.

El ser que habita dentro del mundo y se comprende a sí mismo a partir del mundo, de las posibilidades que las cosas le presentan, que habita en esas mismas cosas, ese ser tiene la estructura yo-ahí, y no la estructura yo-aquí. Yo-ahí, y sólo desde ahí puedo volverme hacia mí mismo, aquí. Un ser espacial que existe tal y como existimos nosotros no tiene frente a sí una extensión neutral, sino que existe digamos para el espacio. En ese existir para el espacio, en la concentración en ese *ahí,* se olvida de su propio aquí, que Husserl analizaba brillantemente llegando, en apariencia, hasta el fondo del asunto. Aquí: el centro de las perspectivas que se extienden en todas direcciones, el

lugar del cual parten todas mis acciones posibles, el punto indispensable para que ese ser que hace cosas en el mundo pueda alcanzar ese mundo. Evidentemente, todo esto presupone un habitar práctico en el mundo. Este fenómeno no queda analizado con exactitud. Todo lo que dice Husserl tiene una justificación fenomenológica, pero sin embargo, lo más fundamental de todo, es el hecho de que esa perspectiva nuestra no es estática, que estamos casi como encima del espacio, pero no en el sentido de que nos levantemos por encima del espacio, sino más bien en el sentido de que nos proyecta hacia él. Estamos en cercanía de aquello de lo que nos ocupamos, ese es verdaderamente nuestro lugar y no aquel en el cual otros nos ven a nosotros; ese *aquí* nuestro, ese centro de las perspectivas, que nunca hemos visto, es únicamente la proyección de los que nos miran desde fuera a nosotros en nuestra soledad.

Cuando atendemos desde estos presupuestos a la pregunta acerca de nuestros intereses personales y a sus relaciones con los adverbios de lugar, nos damos cuenta de que todo aquello que se desprendía de las explicaciones de Husserl ahora se complica esencialmente. La composición yo-aquí no es una estructura primaria; toda la estructura yo, en tanto que existente aquí, tu-ahí, es el resultado de un proceso de objetivización que llevamos a cabo siempre en situaciones conversacionales. En ellas hablamos siempre desde nuestro punto de vista, pero nos ponemos al mismo tiempo en el lugar del otro. Esta especial realización recíproca es la condición de posibilidad de una especial comprensión mutua que se da en la conversación. Tenemos la sensación de que entendemos lo que el otro expresa de una forma casi inmediata, de que el sentido que de forma recíproca nos intercambiamos se origina en nosotros mismos y al mismo tiempo nos llega de algún sitio. Es como una sensación extraña de que, activa y pasivamente, estamos frente a un hacerse único.

Volvamos ahora a la situación de nuestra comprensión. La comprensión humana es siempre una comprensión de las propias posibilidades. Naturalmente, ese «propias» no aparece aquí con el sentido de lo que es únicamente mío, se trata de unas posibilidades que podríamos llamar anónimas. Estas posibilidades se vuelven hacia mí para que yo haga algo con ellas; al mismo tiempo, yo, a quien hablan desde

allí esas posibilidades, respondo. Este hecho de que todas las cosas estén como injertadas en el ámbito de la posibilidad, que tienen su lugar en los parámetros de la posibilidad —capacidad, incapacidad, habilidad, aplicabilidad— nos muestra que la forma más originaria de nuestro entendimiento de las cosas está en dependencia directa de la forma en que nos abren esa posibilidad.

¿Qué es el mundo en su sentido originario?

Por una parte, el mundo en el temple de ánimo es un universo de cosas que está desvelado con vistas a erigirse en objeto explícito. Por otra parte, todo aquello con lo que nos podemos encontrar está inserto en un cierto ámbito de comprensibilidad que entronca directamente con las posibilidades al alcance. Aquello con lo que nos podemos encontrar pertenece a la esfera de nuestras posibilidades. En este sentido el mundo es el ámbito de nuestras posibilidades.

Con estos dos términos queda delimitado lo que siempre, en todas las circunstancias, pertenece a nuestro ser-en-el-mundo. Este ser-ahí[49] (*Dasein*) sucede siempre dinámicamente en relación con las posibilidades que se le presentan; un desvelamiento no objetivo del universo en total es lo que acoge esa dinámica.

Según hemos visto, todas las posibilidades que se nos ofrecen representan la forma más original en que me puedo encontrar conmigo mismo, es decir, con mi mismo «yo puedo». Lo cual no sucede en el aislamiento del sí, en la reflexión, sino por una parte en el temple y por otra mediante el ingreso en la esfera de las posibilidades que se presentan. Este todo, —este estar dentro y este ingreso, todo lo que siempre ya soy, y todo lo que me llama, lo que todavía no soy, pero puedo ser— esta doble apertura es al mismo tiempo lo que hace posible que me pueda situar espacialmente entre las cosas, que me ponga ahí. De esta forma, el ser-ahí humano se encuentra en un universo desvelado en su totalidad y, sin embargo, todavía no ha realizado lo que puede posteriormente realizar en el momento en que alcanza las cosas. En el momento en que reconocemos esta estructura: *ya-aún no*, *aquí-ahí*; en el momento en que nos damos cuenta de ese espacio propio que el ser-ahí no ocupa, sino que más bien es,

49. Aquí aparece por primera vez *pobyt* para referirse al *Dasein*. (N. del R.)

entonces nos damos cuenta de que ese ser-ahí es una especie de estiramiento, un unitario salir fuera de sí, más allá de sí, hacia delante, hacia las cosas. Y todo esto en un acto único, aunque no un acto en el sentido husserliano. Todo ello en una unidad. De esta forma, el ser-ahí es, con todo su ser, una distancia, una lejanía, es espacio en el cual y sólo en el cual se descubren las cosas. Y de esa manera podría ser que todo lo que Husserl esperaba de la subjetividad trascendental —es decir, que fuera capaz de mostrar cómo a partir de ella misma como fundamento nace y se mantiene el mundo objetivo—, todo ello puede ser realizado desde el punto de vista del ser-ahí en el mundo según la concepción de Heidegger. Pero no es así.

XV

En la clase pasada intentamos reproducir la génesis de dos momentos fundamentales y estructurales del ser-ahí: el temple de ánimo[50] y la comprensión. Hoy vamos a volver a destacar las características de estos dos momentos y a continuar con el análisis de un tercero, es decir, del habla. Posteriormente, mediante el análisis de los tres momentos fundamentales de la estructura del ser-ahí, pasaremos al diseño de una de las posibilidades fundamentales en las que al ser-ahí le es dado existir, es decir, de aquella posibilidad en que existe —como dice Heidegger— primeramente y ya casi siempre.[51]

¿Qué es lo que los momentos esenciales o aspectos del temple de ánimo nos dejan vislumbrar?

50. Patočka emplea el término *naladěnost*. Sin embargo, el término alemán es *Befindlichkeit*, que Gaos tradujo como «encontrarse». Optamos por mantener «temple de ánimo» para mostrar la continuidad terminológica del texto. (N. del R.)

51. Agradecemos al Prof. Chvatík su ayuda para traducir el término heideggeriano *zunächst und zumeist*. Gaos usa *inmediata y regularmente*, lo que nos hemos permitido corregir porque en *inmediatamente* no queda tan claro el sentido de orden que ocupa un elemento en un proceso o en una sucesión, y teniendo a la vista las traducciones francesa —*de prime abord et le plus souvent*— y la inglesa —*initially and for the most part.* (N. del T.)

El temple de ánimo nos descubre el mundo de antemano, nos introduce en el mundo. A través de él quedamos arraigados en el mundo para hacer de él una composición temática frente a nosotros mismos. El ser en el mundo, en tanto que anímicamente, no se relaciona con el mundo, no se coloca intencionalmente frente al mundo, no se representa el mundo, no se lo plantea, pero tampoco lo comprende en atención a individualidades; lo comprende como un todo, como aquello en donde la vida se desarrolla.

Por otra parte, en el temple de ánimo comprendemos también que somos nosotros mismos. La autocomprensión contenida en el temple no es la percepción interna de cualesquiera vivencias, sino una comprensión práctica. Práctica en el sentido de que pertenece a la realización de nuestras funciones vitales. El entendimiento de uno mismo es verdaderamente el entendimiento de un ser que está ya siempre situado en el mundo. No es el resultado de una ponderación teórica, de un análisis, sino la relación primaria, la comprensión primaria de uno mismo en tanto que arraigado en el mundo. Arraigado en tal sentido que no es posible pensar en que voy a remontar el mundo como en una contemplación filosófica, en un filosófico y explícito relacionarse con el mundo como un todo, lo mismo que si fuera un objeto. Ese arraigo es un sentimiento que tengo en tanto que yo, ser finito, me relaciono de alguna manera con el todo, dentro del cual estoy. En esta relación originaria, en esta primigenia autocomprensión afectada, aprehendo lo que está contenido en ese primigenio arraigo en el mundo, en la relación con uno mismo —es lo que Heidegger llama «estado de yecto».[52] Conjuntamente con este estado de yecto puede estar involucrado un cierto momento afectivo. Es evidente que siempre reflexionamos acerca de asuntos de la afectividad, pero en tanto que filósofos lo hacemos no afectivamente. Suele relacionarse con ese estado de yecto heideggeriano un cierto matiz patético: el hombre en tanto que abando-

52. Para traducir la terminología heideggeriana tengo a la vista las versiones checa y española de *Sein und Zeit.* Estas son: *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001, y *Bytí a čas*, trad. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. y Jiří Němec, Praga, Oikoymenh, 1996. En el apartado 38, el término checo *vrženost* se corresponde con el *estado de yecto* traducido por Gaos.

nado, rechazado, etc. Pero no hay nada de eso. Por ejemplo, los franceses traducen: *déréliction* —el término sugiere precisamente algo parecido. En realidad, el concepto heideggeriano alude únicamente a la circunstancia fundamental de que ese momento afectivo de nuestra autocomprensión nos pone en estado de abiertos respecto a nuestra propia situación en el mundo. Toda postura hacia el mundo y hacia nosotros mismos se desarrolla ya siempre a partir de ella; sin ella no es posible ninguna autocomprensión, ninguna autorreflexión, ninguna relación con uno mismo, no es posible tampoco reflexión alguna acerca de lo que sea —aquí está el fundamento y el comienzo.

El tercer momento importante del temple de ánimo es el hecho de que el estado de yecto, que es al mismo tiempo desvelamiento de nuestro arraigo en el universo en total, es el fundamento de toda posible afección. Por ejemplo, las afecciones que provienen de los sentidos sólo son posibles a partir de su fundamento. Lo que el mundo nos dice, sus llamadas, lo que nos toca desde el mundo de las cosas, todo ello debe erigirse a partir del fundamento de nuestro originario encontrarnos en el mundo que se da en la esfera del temple. Lo cual, por ejemplo, significa que no es posible interpretar la percepción, la sensación, meramente como algo que se aparece. El aparecerse es la forma especial de ser que tienen las cosas, y nosotros podemos solamente constatarlas. La sensación, la percepción nunca es una mera constatación, sino que siempre está en relación con una cierta atracción-repulsión, es algo que nos apela en tanto que seres afectivamente arraigados en el mundo. Por ello, todo nuestro aparato sensorial, todo el amplio margen de nuestro contacto con el mundo, con aquello que se da en el original, es decir, en el contacto sensorial, está siempre en estrecha relación con nuestra afectividad en el sentido fuerte del término. Por eso nuestra sensibilidad no es un mosaico de cualidades e impresiones que cada uno tiene exclusivamente, carente de contacto con los demás, sino que es unitariamente una afectividad originaria, una atracción y una repulsión originarias, una unidad de nuestras impresiones en forma de miedo, belleza, sublimidad, banalidad, trivialidad, insignificancia, etc. Sólo con el fundamento de lo que hace que ciertas impresiones puedan serlo verdaderamente, es decir, que puedan apelar a la condición de nuestro arraigo originario en el mundo, sólo con ese fundamento puede ser que pos-

teriormente lleguen a representar algo, que sean capaces de decirnos algo originario. Esto no quiere decir que nuestra sensorialidad sea, en general, una expresión, un detalle de algo que nuestra afectividad sumariamente ha anticipado ya antes. La relación entre afectividad y sensorialidad no es análoga a la relación que según Husserl existe entre intención e impleción. Es un asunto de la percepción fenomenológica saber de qué forma están aquí las cosas: nos muestra el amplio abanico de posibilidades diversas en las que el mundo nos apela, desde confusos caos e impresionismos hasta la indiferencia y la objetividad de algunos ámbitos de los sentidos. Pero ya en esta apretura afectiva hay algo que hace posible que el contacto sensorial con las cosas no se resuelva en un mero mosaico de impresiones, tal y como imaginaban, siguiendo sus pasos, el empirismo británico y la psicología empírica, sino que, por el contrario, la totalidad del contacto sensorial con las cosas es ya desde el principio, originariamente, un contacto no ya con individualidades sino con un mundo en el cual realmente se presenta toda cosa individual que entra en contacto con nosotros. Aquello sobre lo que Husserl llamaba la atención de forma más intensa, el hecho de que las cosas en la impresión son susceptibles de incesante recolocación, que se manifiestan siempre desde una determinada perspectiva y que todas se hallan sujetas a eventual revisión, que continuamente deben ser ponderadas en síntesis —el proceso en el cual las cosas pueden llegar verdaderamente a mostrarse en su plenitud—, todo ello está en estrecha relación con el carácter originario de nuestro percibir en el mundo, y este está de nuevo en contacto con el arraigo afectivo originario en el mundo. La percepción es verdaderamente el lugar en el que establezco contacto, en el que echo el ancla en la realidad. Pero no se trata de un acto unívoco; echo el ancla para aferrarme al contacto con la realidad, para penetrar en ella profundamente, en lo que la cosa es realmente. Ese contacto corrige siempre al anterior y esa corrección nos lleva siempre a un contacto más profundo. Esto es lo primero —el estado de yecto.

El otro aspecto es la comprensión. La comprensión es comprensión de las posibilidades. Podrían ustedes decir lo siguiente: a pesar de todo, en esa afectividad llevo a cabo también un cierto entendimiento. A pesar de todo, las cosas me dicen algo, me hacen evidente mi con-

tacto con el ente, me hacen comprender mi situación en el mundo. Justo: pero, en sí misma, mi situación en el mundo es siempre algo abstracto. Tiene que convertirse en una situación concreta y real en el mundo para que deje de ser situación a secas. En ella, mi actividad se pone en movimiento, llega a la altura de sí misma, se realiza. Por ello es correcto decir que la comprensión se da, en el verdadero sentido de la palabra, sólo en cuanto investigo ese segundo aspecto, ese todo en el cual está implicado el aspecto afectivo, hacia el cual se dirige.

El aspecto de la comprensión tiene, de nuevo, dos momentos:

- El primero es la comprensión en un contexto objetivo, práctico: de qué manera nos las habemos con las cosas. Por ejemplo, la tiza es una cosa que sirve para escribir. Inmediatamente nos damos cuenta de qué manera queda implicada toda mi dedicación perceptiva a través de lo que desde el mundo llega hasta mí, apelándome. Puedo dejarlo o cogerlo —por ejemplo, este trocito de tiza es casi inutilizable. Esta constituye ya una cierta comprensión. Las cosas representan para nosotros, en origen, una cierta versatilidad; son originariamente utilizables o no utilizables, dañinas o beneficiosas, útiles o inútiles, aprovechables, rentables... y todo ello dentro de un cierto contexto. Las utilidades de las cosas apuntan más allá de sí mismas, hacia un contexto más amplio, en el cual se puede usar la cosa misma, en el cual puede encajar más o menos.

- El segundo momento es la comprensión de uno mismo, que está siempre contenida en la primera comprensión. Lo que es aprovechable, útil, perjudicial, apunta hacia algo que ya no es útil, perjudicial, etc., sino que tiene el carácter de la forma de ser del hombre en el mundo. En estos contextos objetivos está conjuntamente incluida una contextualidad no objetiva, sino ontológica.

La comprensión incluye inseparablemente estos dos momentos. Por una parte la comprensión de un contexto pragmático. Con la expresión *pragma* se hace alusión al hecho de que las cosas hablan directamente a un tratamiento práctico que se plantea que hacer con ellas. Este contexto no es, de ninguna manera, algo subjetivo, sino que pertenece a

las cosas en su propio ser. Por otra parte la comprensión de un ser tal y como somos nosotros mismos. La comprensión de uno mismo en tanto que uno que utiliza las cosas, uno para quien las cosas apuntan precisamente a ellas mismas en tanto que finalidad, un ser para el cual lo primero que tiene sentido es la utilidad y la esfera pragmática de las cosas.

¿Qué forma tiene nuestra manera fundamental de comprender? No se trata, ni en el primero ni en el segundo caso, de un conocimiento tematizado de los contextos aludidos, ni en ninguno de sus contextos posibles —es decir, ni en el contexto en el que están implicadas las cosas en sentido meramente pragmático, ni en el que están implicadas las cosas y el ser-ahí, ni mucho menos en el contexto más propio del ser-ahí. En el trato con las cosas y en aquello que incesantemente comprendemos desde el punto de vista de las posibilidades en tanto que posibilidades de empleo, de utilización, realizamos una comprensión de la forma existenciaria del ser, pero ello no significa una comprensión para la cual el ser-ahí quede tematizado en su aspecto óptico, ni tampoco una comprensión explícita del ser del ser-ahí. No se trata de una comprensión explícita sino puramente práctica. Y precisamente es a esta comprensión a la que debemos preguntar en el análisis filosófico lo siguiente: de qué clase es esta posibilidad a la que no dejamos de referirnos cuando decimos que el ser-ahí es incesantemente un ser en las posibilidades.

Heidegger llama especialmente la atención acerca de un aspecto; cuidadosamente, se fija en la diferencia entre el tratamiento del concepto de posibilidad en la esfera del aparecer y en la esfera del ser-ahí.

En la esfera del mero aparecer —en el ámbito de los entes y en sus estructuras internas que les corresponden, en el mero aparecerse que todavía no tiene carácter pragmático ni tampoco el mismo carácter que el ser-ahí, sino que, por el contrario, es algo únicamente dado y desarticulado en la constatación observadora— la posibilidad es siempre algo inferior y algo derivado respecto a las modalidades de lo real y lo necesario. En ese sentido, la posibilidad todavía no es real y nunca es necesaria. Puede decirse, en cierto sentido, que sólo lo real, lo que nos apela con la inminencia que posee la vida, nos deja deducir lo que es posible. Todo esto deja bastante clara la deficiencia del concepto de posibilidad en la esfera del mero aparecer.

En el ámbito del ser-ahí, de la vida, es justamente lo contrario. Nuestra vida es siempre vida dentro de las posibilidades que la demarcan, y en la misma extensión, no somos reducibles a un mero aparecer. Por ejemplo, es característico de la vida humana que se vive en el futuro. En tanto que lo futuro entra en nuestro horizonte, vivimos ya siempre con vistas a esas posibilidades futuras, dentro de su alcance. Esto es especialmente evidente en la paradoja que, acerca de la relación del hombre con la muerte, proclamaba en la Antigüedad la filosofía epicúrea. Los epicúreos decían así: esencialmente, la muerte carece de un significado este o aquel para el hombre, ya que mientras estamos aquí ella no se da, cuando luego ella de pronto aparece, ya no estamos. Esto se proclama desde la perspectiva del puro aparecer. Se observa la vida humana objetivamente como una serie de fases en una línea temporal objetiva. Pero precisamente por el hecho de que esto no es así, por el hecho de que para nosotros, lo que no es, en cierto modo está ya presente, precisamente por eso la paradoja epicúrea viene perfectamente para demostrar que el acceso al problema desde el fundamento del puro aparecer falsea el significado de la vida humana.

Si se aplica momentáneamente el modelo de la pura aparición se puede decir, de alguna manera, que nuestra vida en el acto de comprensión de sí misma se sitúa siempre «delante de sí». Dicho en el sentido del puro aparecer, se sitúa en esas posibilidades que están frente a ella. Hay que comprender, sin embargo, la frase *nuestra vida es vida en las posibilidades* desde el punto de vista de una anticipación en la cual nuestra vida tiene lugar. Es más exacto hablar de posibilidades que de anticipación, teniendo en cuenta que originariamente la vida es vida en las posibilidades que se le ofrecen, de las cuales tiene que ocuparse para llevarse a cabo a sí misma. Pero no es que las posibilidades aparezcan frente a nosotros como representaciones, de modo que después podamos elegir una u otra; lo que ocurre es que, desde el principio, se da otro tipo de relación con uno mismo y con el tiempo, una relación diferente de la que expone el modelo de la mera aparición.

Si tuviéramos que volver de nuevo filosóficamente a los análisis heideggerianos del temple de ánimo por un lado, y de la comprensión

del ser-ahí por otro, podríamos ver que su pensamiento está directamente dirigido contra la filosofía que comienza con el mero aparecer, la cual cree poder obviar la facticidad original —que, desde el principio, vivir es algo que sucede sobre el fundamento de la siguiente facticidad: que soy y estoy emplazado a ser. *Soy* significa, al mismo tiempo, *tengo que ser*. «Tengo que» no en el sentido de una necesidad objetiva, sino que se me impone esa tarea y la tengo que realizar, lo cual significa que tengo una serie de posibilidades, que existo en esas posibilidades. En vista de esto, es secundario que se pueda descomponer de cierta forma el existir de esas posibilidades.

Antes de entrar en esa descomposición, debemos completar algo importante en relación todavía con la comprensión. Existe una cierta simetría entre el estado de yecto y la comprensión que, de alguna manera, es posible expresar. Las posibilidades en las cuales existe el ser-ahí no son posibilidades aisladas. El ser-ahí existe en una cierta situación, en unas posibilidades, precisamente para él, fácticamente abiertas. El ser-ahí está algo así como lanzado a sus posibilidades. Pero no de manera que este encontrarse como lanzado al mundo determine al hombre sin que él pueda hacer nada; más bien es un lanzar que él mismo lleva a cabo, que recoge y prolonga. A ese lanzamiento, a ese pro-yecto lanzado es posible entenderlo en tanto que lugar propio de la comprensión. Cuando el hombre entiende lo que es él y el mundo, entonces es un proyecto lanzado.

El tercer existenciario —«peculiaridad ontológica de la existencia, "esencia", del ser-ahí»—, que, según Heidegger, es tan básico como el temple de ánimo/estado de yecto, como el comprender/proyecto —es el habla. Para poder entender en qué sentido Heidegger dice que existe aún un tercer existenciario, es decir, el habla, hay que continuar con el análisis.

El concepto heideggeriano de habla no se refiere al hablar, sino a toda la articulación de nuestro comprender, tal y como se despliega en la cotidiana consecución de nuestra existencia, en la percepción, en el trato con las cosas, en nuestro cuidarnos de las cosas. No es desarticulado ese cuidado; continuamente sabemos de qué nos cuidamos, con qué tratamos, con qué cosas nos relacionamos en ese proceder. A esta articulación se refiere Heidegger con el concepto de habla. En ella está

contenido que esto es una silla, una barrera entre el profesor y los estudiantes. Tan pronto como hago uso de las cosas presentes, todo esto es algo que se encuentra ya siempre aquí, independientemente de que se lleve a cabo una explícita actividad lingüística o no. Todo son articulaciones. No hay ante mí un todo desarticulado, sino que todo con lo que me relaciono tiene su forma determinada, su propio carácter, y ello de tal manera que el resto de las cosas se le corresponden al mismo tiempo también articuladamente. Lo que tengo ante mí lo articulo en tanto que mesa. Incluso antes de que diga que es una mesa, ya está aquí delante de mí en tanto que mesa. Ya en la común percepción y en el común tratamiento de las cosas tengo una estructura: algo en tanto que algo. Esta estructura no está dada en forma de juicio de que algo es esto o lo otro, sino que aparece ya de forma pre-predicativa.

El sentido del habla es verdaderamente esta articulación. ¿Articulación de qué? De aquello que podemos comprender. Y a lo que podemos comprender, y a lo que cada uno puede comprender en una situación determinada lo llamamos sentido. El habla articula el sentido. El sentido es pensable sólo desde el punto de vista del ser-ahí, no existe algo como el sentido en sí. El ser-ahí es el que articula el sentido. Su trato con las cosas, el lanzar su proyecto, es la cuna de todo sentido y, por tanto, también del habla. En el momento en que el habla se hace expresión, se convierte en algo objetivo, en algo que ha abandonado el lugar de su nacimiento y, sobre todo, en su forma de fijación gráfica, se hace expresión lingüística o incluso expresión literaria. Esto lo podemos analizar en su estructura general y entonces estamos hablando de lenguaje. Pero el lugar originario de nacimiento del lenguaje es el habla. El habla tiene su lugar en el ser-ahí, es decir, en algo que no tiene el carácter ontológico de las cosas, de lo que se aparece, sino el carácter del ser en el mundo. Heidegger dice que los griegos vieron este aspecto del habla: en griego no existe una expresión correspondiente a nuestro término de lenguaje. Acaso γλῶσσα, pero λόγος significa habla, no lenguaje.

El habla tiene también unas determinadas modalidades, lo mismo que los precedentes momentos esenciales, el temple de ánimo y la comprensión, tenían también sus modalidades. Puede destacarse algo semejante acerca del habla.

Pertenece al habla, en primer lugar, el pronunciarse. Y también le pertenecer el comunicar, una explícita articulación lingüística de algo en tanto que algo. El pronunciamiento de algo en tanto que algo —ἀπόφανσις en sentido clásico— es, en un sentido lingüístico original que se corresponde con el uso habitual que hacemos de la facultad del habla, algo sumamente alusivo. Muy pocas veces en nuestra vida hablamos con frases del tipo «S es P», sino que habitualmente hablamos con frases en las cuales nos pronunciamos sobre acciones, necesidades, correcciones de las cosas, etc. Aquí tiene todavía una tarea que llevar a cabo la fenomenología del habla, de las manifestaciones lingüísticas del hombre.

A las realizaciones del habla pertenece no solamente el pronunciarse, sino también el oír y el callarse. El silencio es un modo especial del habla que no significa sencillamente quedar tácito, estar enmudecido temporal o permanentemente, porque el silenciarse puede ser una forma de comportarse muy expresivamente acerca de algo y es especialmente una forma inmediata del habla en el caso en que se trata de una compensación de lo que podríamos llamar una forma caída del habla. La forma caída del habla es aquella que imposibilita toda entidad, que bloquea el acceso a las cosas mismas. Anula las funciones del habla mediante una mera habla o, dicho más exactamente, de un mero parlar que se interpone allí donde debería estar el habla en tanto que ella misma —es decir, la capacidad articuladora de las cosas. El hecho de que el habla suplante a la entidad en nuestra vida o que se entrometa en el lugar que no le corresponde es un fenómeno importante. El habla se convierte aquí en algo aparentemente peculiar, autónomo, y cierra el paso a todo ente. Frente a una forma tal de existencia en el habla, que alcanza de esa manera una esfera absolutamente desechable, no hay nada que decir. Hay entonces otra posibilidad de existencia, que se vuelve de nuevo a las cosas: el silencio.

Tenemos, por tanto, ante nosotros tres momentos fundamentales que caracterizan el ser en el mundo, el «en» en tanto que tal: 1) el temple de ánimo o estado de yecto, 2) el comprender o el proyecto, y 3) el habla articulante.

Podríamos ahora prestar atención a la forma en que reaccionan estos momentos cuando, en el proyecto de nuestras posibilidades propias, no acentuamos la comprensión de sí, lo que nos es más propio,

es decir, la comprensión del ser-ahí, sino justamente el otro lado, la perspectiva del ente que no es el ser-ahí, la de toda la esfera de lo que desde el mundo nos habla a nosotros, lo que nos llega desde fuera.

Comencemos con el fenómeno del habla. Es cosa conocida por todos que el mundo, tal y como lo experimentamos cotidianamente, no es mundo absoluta y totalmente actualizado por nosotros en la experiencia, sino que más bien nos llega de él una parte imprecisa; en nuestras tareas, dedicaciones, realizaciones, sólo una parte de su totalidad se nos muestra en tanto que ente. Esto depende naturalmente de diversas circunstancias. Depende, por ejemplo, de lo que Husserl explicaba diciendo que no vivimos meramente en atención a actualidades, sino en referencia a unas formas de vivir a las que estamos habituados. Y precisamente lo más importante y lo más irresistible es que esas formas de vivir que más cuentan para nosotros son lo que sabemos gracias a los demás. El mundo es un mundo aprendido, reportado, participado. Tenemos precisamente un método especial para ponernos a la altura de un mundo que de esta manera aparece como mundo en participación, y es el hecho de que ese mundo lo verbalizamos. Nos contentamos con nuestras expresiones verbales en tanto que formas de comprensión. En la mayor parte de los casos, no podemos hacerlo de otro modo y sería una pretensión utópica querer que siempre, cuando nos encontramos con las cosas, ese encuentro tuviera un sentido absolutamente originario y auténtico, el mismo que tendría en el momento de su origen o de su surgimiento.

Pero la confianza que habitualmente sentimos en lo que las expresiones verbales nos aportan, esa costumbre de la que participamos a través de la comunicación lingüística, entraña también sus riesgos. Tales riesgos tienen que ver con el hecho de que nuestra vida, nuestra estancia en el mundo tiene una dinámica propia orientada a una consecución especial: no interpretar las posibilidades que se le aparecen desde su propia perspectiva, es decir, comprenderse a uno mismo en tanto que entidad individual en las posibilidades y no interpretarse a uno mismo desde la perspectiva de su propio estar en el mundo, sino desde la perspectiva de las cosas. No es sólo un ocultamiento de uno mismo, sino también un apartar la vista de uno mismo. Este mirar a otro lado, este no reconocernos está completamente dado de forma

natural ya en el hecho de que en nuestro trato, en nuestro cuidado por las cosas nos situamos precisamente en referencia a las cosas, nos ocupamos de ellas y llenamos con ellas nuestra vida. Lo que somos en sentido propio nosotros, nuestro yo, es algo originalmente no temático. Ese *lo que somos* se nos descubre en las cosas bajo diversas formas: orden, solicitud, carácter de postulado de las cosas; lo que ellas nos requieren en tanto que algo por lo que hay que preocuparse y que hay que organizar. Por lo cual, precisamente, se presupone alguien que se ocupe de ello.

Lo que tenemos aquí ante todo es el hecho originario de que nosotros mismos somos no temáticos. Sin embargo, hay algo en el ser-ahí que supone una inclinación suya que difícilmente es capaz de contrastar, la tendencia a escabullirse ante sí mismo, la tendencia de la huida frente a sí. Ese volverse la espalda a sí mismo encuentra su terreno más apropiado en el trato con las cosas, que es precisamente un tipo de trato que no se preocupa ni siquiera por la objetividad de las cosas con las que está tratando. Y es justamente aquí donde el lenguaje suministra una baza importante para el desahogo que el ser-ahí no deja de aprovechar eminentemente: permitir apoyarse sin ninguna pretensión de objetividad en los otros y que los otros hagan lo mismo con nosotros.

En el ser-ahí existe una tal tendencia originariamente caída que nos lleva a que, cuando nos preguntamos cuál es el sujeto de esa vida originaria, anónima, irreal e irresponsable, la respuesta no sea este sujeto ni aquel otro, sino que, por el contrario, el sujeto de esa vida, digamos en degeneración, sea una especie de anónimo público, ese anónimo público que en la vida originaria y cotidiana entre las cosas vivimos de forma no objetiva pero descansada. Nos ahorramos el esfuerzo de la objetivización, vivimos dejándonos seducir constantemente por ese aligeramiento con el que también de forma constante nos enajenamos.

De esta forma se origina la primera modalidad de la totalidad vital del ser-ahí en el mundo, que podríamos llamar la caída originaria, la primera caída de la existencia humana. El sujeto, en esa caída, es un anónimo público. Una de las modalidades más significativas de su forma de existir es el incesante mero parlar, la locuaz carencia de objetividad; su mirada a las cosas es siempre superficial, hace referencia úni-

camente a la superficie y sirve de pábulo a una incansable curiosidad acerca de ellas. Esta es una de las formas originarias en que la existencia puede existir, en la cual existe desde el principio, y después ya casi siempre. Toda objetividad, toda originariedad debe conquistarse y proclamarse siempre a través de un enfrentamiento con esta tendencia cadente del ser-ahí.

Explicamos todo esto porque, aunque no consideramos que para Heidegger sean los más importantes, son de todas formas fenómenos reales, auténticos, que posteriormente entrarán en juego con vistas a una aproximación crítica a la fenomenología de *Sein und Zeit*. En ella —a través de una crítica esencial hecha al subjetivismo husserliano— está todavía presente algo del subjetivismo de la fenomenología trascendental. Con el objetivo de preparar el terreno para ejecutar una postura crítica, debemos presentar los fenómenos en los cuales Heidegger se propone exponer el sentido del ser de la existencia y todas sus funciones.

Por ahora, analizamos el ser del ser-ahí en tanto que *sum* como preparación de la siguiente pregunta: si no puede acaso el análisis del *sum* en sí mismo suministrar aquello en lo que Heidegger reprocha a los análisis fenomenológicos husserlianos haber fracasado, es decir, un fundamento para la verdad —tanto en el sentido del juicio verdadero cuanto en el de todo lo que ese juicio verdadero presupone.

¿Puede establecerse como suelo fundamental para el problema de la comprensión y de la verdad el análisis del *sum*? Hemos visto —era nuestra crítica fundamental a la fenomenología husserliana— que Husserl no fue capaz finalmente de encontrar un terreno en el que anclar y desarrollar este problema. Ese terreno no lo puede constituir la subjetividad trascendental aprehendida en la reflexión.

¿Acaso es ese terreno el *sum* de esa existencia que se comprende a sí misma, a su propio ser, y que en esta comprensión comprende el ser de todo lo demás? ¿En qué sentido se puede decir que es y no es ese terreno? Esta es la pregunta crítica que le hacemos a Heidegger. No hacemos la pregunta por causa de una meticulosidad excesiva, sino para diferenciar el *sum* en tanto que existencia de aquello que, en tanto que existencia (el ser que se comprende a sí mismo, que puede existir sólo a través del comprender), lo hace posible.

¿Sería esto posible sobre el fundamento de lo que hemos visto con referencia al análisis del temple: el hecho de la inseparabilidad de lo que podríamos provisionalmente denominar sujeto y objeto? Una distinción precisa entre sujeto y objeto, entre el corte objetivo y el subjetivo, era un presupuesto sobre el que se desarrollaba la teoría de las *Logische Untersuchungen* —refutación del psicologismo y defensa de la verdad objetiva. ¿No caemos ahora de nuevo en algo parecido, en una especie de psicologismo como el que la fenomenología de Husserl se esforzaba por dejar atrás?

Para afrontar el problema con las debidas exigencias y desde el punto de partida elaborado de forma tan magistral por Heidegger, interpretaremos las posiciones de *Sein und Zeit*. En el tratado se puede encontrar una serie de indicios de que la filosofía de *El ser y el tiempo*, la filosofía de la existencia en tanto que tal y de su autenticidad e inautenticidad, no es el sentido propio de la fenomenología heideggeriana.

XVI

Para acceder a una visión panorámica del aparato fenomenológico con ayuda del cual trabaja Heidegger en el tiempo de la redacción de *Sein und Zeit*, haremos un esquema de los conceptos existenciarios[53] principales, con los cuales hemos tenido ya un primer contacto. Hay que tener continuamente en cuenta estos conceptos, ya que son indispensables, conforme vayamos avanzando en nuestras consideraciones, para entender de qué manera se profundiza en ellos y se nos muestran en nuevos contextos. Las ideas fundamentales con las que trabaja Heidegger parten de esa red de estructuras, las cuales aparecen siem-

53. Para los términos checos *existencialný* y *existencielný* véase la traducción checa de *Sein und Zeit*. Véase, por ejemplo, la página 28 —apartado 4— de Martin Heidegger, *Bytí a čas*, trad. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. y Jiří Němec, Praga, Oikoymenh, 1996. Corresponde a la página 22 de la edición española. *Existencialný* —al. *Existenzial*— correspondería a «existenciario»; *existencielný* —al. *Existenziell*— a «existencial». (N. del T.)

pre bajo nueva luz y de forma más profunda. Porque de lo que se trata es de ver el carácter ubérrimo de ese *sum*. *Sum* en tanto que existencia es una forma especial de ser, no reducible a la mera presencia, a un mero darse que se presentara ante una mirada cualquiera.

Las primeras estructuras fundamentales son las siguientes:

El temple de ánimo[54] (*Befindlichkeit*) —el cómo nos va. No se trata de un análisis psicológico de estados espirituales, sino de un análisis ontológico de las formas de ser de un determinado ente, el cual es de forma bien distinta que las cosas. La disposición afectiva tiene la característica de que, en ella, el mundo en su totalidad se encuentra presente, descubierto, pero de ninguna manera en tanto que objeto. Al mismo tiempo, yo mismo, ese *sum* —y ello al mismo tiempo, *uno momento*—, estoy situado en el mundo en total. El temple de ánimo me pone en tanto que ente ante mí mismo en el mundo; me pone en el mundo de una forma especial tal que me pone de alguna manera a mí mismo respecto de mi mismo ser en el mundo —ya sea que me vuelvo hacia él o que me aparto de él. En el temple —y de ello su carácter especial—, descubro en un sentido extraño lo que ya siempre «antes de nada» soy. Si llevo a cabo algo, si hago planes acerca de algo, ya siempre antes soy. En todo lo que concluyo ya está presupuesto algo acerca de lo cual yo no puedo decidir, no he decidido nada, algo que es ya antes y que soy yo.

Ese estar puesto en el mundo no es todo, es sólo un aspecto del hecho de que estoy en el mundo no meramente como cosa, sino que en él incesantemente me pongo a la altura de lo que desde el mundo llega hasta mí en forma de posibilidades. Vivo en el mundo en las propias posibilidades. Las cosas me hablan, me dicen lo que puedo y lo que debo hacer. Las cosas están ahí para algo, contienen una llamada, son utilidades, ayudas, obstáculos. Esa utilidad de las cosas muestra que hay algo que lo posibilita, es decir, el hecho de que me puedo tratar con las cosas. Lo cual significa: existo siempre en las propias posibilidades, las comprendo.

54. En checo, *naladěnost*. En estas páginas se utiliza indistintamente con *nalada*. Gaos traduce como «encontrarse». Rivera como «disposición afectiva». Como dijimos antes, mantenemos la traducción de «temple de ánimo». (N. del R.)

Con ello alcanzamos el segundo fenómeno fundamental: la comprensión.

¿Cuáles son las formas de la comprensión? Por un lado, entiendo esas posibilidades, y después entiendo las cosas desde estas posibilidades. O sea, o bien me vuelvo en la comprensión a lo que me es propio —lo cual son posibilidades de mi propio ser (el trato, la consecución, el alcance, la decisión)—, o entiendo las cosas, que están en concomitancia con esas posibilidades, es decir, entiendo lo que no es *yo*, lo que no me es propio. Por ello, hay dos diferenciaciones del comprender: propia, cuando comprendo las posibilidades de mi propio ser, e impropia, cuando comprendo las cosas en estas posibilidades. Al mismo tiempo el comprender puede ser verdadero, es decir, aquel que está orientado objetivamente, o falso, aquel que no está orientado objetivamente, que se emancipa de las cosas. Cuando se habla de objetividad, no se hace en un sentido ontológico, sino en el sentido de que cada acción puede ser objetiva, o sea, conducirse según su sentido propio o apartarse de él.

La comprensión acaba llevándonos a la interpretación. Cada comprensión es comprensión de algo como algo. Cuando tengo un contacto con el mundo, todo lo que desde él llega hasta mí, todo lo que me alcanza (por ejemplo, las afecciones sensoriales) queda inmediatamente cargado con una cierta interpretación. Esto significa que esa aprehensión sucede no únicamente en relación con mi temple de ánimo, ese hecho fundamental no sucede únicamente en tanto que las cosas me afectan de alguna manera, que se vuelven hacia mí en tanto que ser capaz de volverse a su tiempo hacia ellas o apartar de ellas su mirada para dirigirla hacia sí mismo —es decir, capaz de sentir, en definitiva, que las cosas me afectan de alguna manera. Por el contrario, el contacto sensorial originario permanece ya siempre como algo cargado con una cierta interpretación. En el mismo trato con las cosas hay ya siempre una cierta manera de cómo entender el hecho de que el mundo me alcanza y de cómo estoy dispuesto a ello. La comprensión es originariamente una comprensión práctica. Saber hacer algo, reparar algo, promoverlo, cuidarse de ello —todo ello son formas de la comprensión y de la interpretación.

La interpretación pertenece a la comprensión como una modalidad suya. Cuando decimos que la comprensión es siempre compren-

sión de algo en tanto que algo, no queremos decir que sea un juicio, una proposición explícita, un tejido de representaciones, sino que en nuestro trato práctico es ya una interpretación. Por ejemplo, cojo la tiza con la mano, y escribo con ella: este objeto se me descubre desde un determinado contexto; ya con ello está esa cosa, de alguna manera, interpretada.

Una forma especial de interpretación, que en la incesante interpretación práctica que entraña la vida humana supone el siguiente componente originario de su estructura, es el habla. El habla significa que nuestro interpretar es siempre un interpretar articulado. En el trato con las cosas, estas realmente se estructuran, toman la forma de articulaciones que pertenecen a un organismo unitario. Siempre articulamos y jerarquizamos nuestra experiencia. La posibilidad del habla en tanto que actuación específica consiste en la articulación de la experiencia, una actuación mediante la cual nos relacionamos mutuamente y especificamos nuestra propia experiencia, nuestro ser en el mundo.

La interpretación tiene también su propia estructuración.[55] Toda interpretación se refiere a algo —lo que interpretamos ya nos tiene que ser accesible desde antes. Toda interpretación parte siempre de un tener previo (*Vorhaben*).[56] Por ejemplo, mi actividad en este momento cuenta, en tanto que su tener previo, con una determinada circunstancia ligada a la situación en la que me encuentro, es decir, la situación en la que se da una cierta comunicación entre el profesor y el discípulo. Una actividad como es escribir en la pizarra pertenece al conjunto de mis consideraciones, de mis finalidades, el cual remite a ese tener previo en el que me encuentro con anterioridad. Esa finalidad, ese propósito lo expresa Heidegger con el término *Vorsicht*.[57] Los dos términos tienen

55. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1967, apartado 32, p. 150.

56. Patočka usa el vocablo checo *záběr* para traducir el heideggeriano *Vorhabe*. *Záběr* en checo significa pasada; plano, vista, fotograma; enganche, engranaje. Patočka lo emplea con el sentido espacial de plano, de una mirada que recoge un espacio, un trasfondo, o sea, lo que espacialmente determina una coordenada en la que situar o situarse. Chvatík *et. al.* traducen después, sin embargo, mucho más literalmente *před-se-vzetí*, p. 182. El término se corresponde en Gaos con «tener previo», p. 168. (N. del T.)

57. Heidegger, p. 150. Gaos, p. 168: «ver previo». (N. del T.)

el componente «vor». Es imposible expresarlo adecuadamente en checo. En la partícula «zá»[58] se expresan resonancias espaciales; a través de ella no alcanza expresión el componente temporal. En el contexto de mi tener previo (la docencia) de repente tengo que escribir en la pizarra este esquema del que estoy hablando. A esto se corresponde un determinado ver previo que me descubre esta cosa y me permite utilizarlo como tiza. Ese mismo ver previo lo llevo después adelante a través de algo ulterior, precisamente a través de aquello que me permite hacerlo realidad de un modo concreto. Podría quizá completar este esquema que dibujo en la pizarra con otros medios, por ejemplo utilizando un proyector, etc. Este modo concreto que tomo como realización del ver previo es el concebir previo[59] (*Vorgriff*).

Estos tres elementos pertenecen esencialmente a la interpretación, al más común trato y comprensión de las cosas, y a la cuestión de sus rendimientos, con los cuales nos encontramos en la vida. ¿Qué significan estos tres elementos? Significan que nunca en nuestra vida nos hallamos en directa confrontación con los hechos desnudos y recién originados, y que la experiencia nunca se reduce a un mero registro de datos. Experiencia es siempre interpretación. La silla, la mesa, el aula y el resto de las cosas con las que nos encontramos, *pragmata*, son competencias del entender y del interpretar, no de la mera recepción. Lo cual no significa que sean nuestras creaciones. Más bien al contrario: la comprensión, a pesar de que no es una recepción pasiva, es comprensión de algo que es, es comprensión precisamente porque es comprensión de un cierto ente.

Todas estas estructuras son estructuras de nuestras relaciones con el ser, de nuestra comprensión del ser, a partir de cuyo fundamento y sólo a partir de él nos podemos encontrar con los entes, ya se trate de entes otros o propios, distintos o semejantes a nosotros mismos.

Se ha dicho que estas tres estructuras fundamentales (el temple de ánimo, la comprensión y la interpretación o el habla) las hemos ana-

58. Porque se está refiriendo a los términos checos que acaba de utilizar: *záběr*, plano, vista, *zámysl*, estar pensativo, y *záměr*, finalidad. (N. del T.)

59. Patočka utiliza *předstih*, anticipación y *předjem*, como pre-coger. Chvatík et al. traducen más literalmente *pred-pojetí*, pre-concepto. Sigo la nomenclatura de Gaos. (N. del T.)

lizado desde un cierto punto de vista que no es completamente general, es decir, desde el punto de vista de lo que podríamos llamar la vida cotidiana, desde la cotidiana autocomprensión de nuestro *sum*. Esta cotidiana comprensión de nuestro ser en el mundo no es total, no es la única forma de nuestro vivir. Sería un error pensar que con esta estructura triple, cuyos componentes están ineluctablemente integrados unos en otros, el fenómeno de la vida humana está caracterizado en su totalidad. Todo lo que hemos dicho estaba orientado a la compaginación del ser-ahí con las cosas en tanto que dadas originariamente en las relaciones prácticas de su tratamiento.

Esta forma originaria, de la que de todas formas hay que partir porque es la más común y es originaria, está caracterizada todavía por otros fenómenos especiales que sería interesante conectar aún con nuestra interpretación, sobre todo con el fenómeno del habla. Precisamente en la cotidianidad, la vida del hombre se comprende a sí misma desde las cosas, no desde sí misma, así que vive en una especie de superioridad con respecto de la comprensión de sí, en la cual las posibilidades son opacas en tanto que posibilidades suyas. Esto significa que interpretamos, percibimos, atendemos a las cosas en tanto que rendimientos, pero no somos capaces de ver, no somos conscientes de que esta forma de vida presupone nuestra vida en las posibilidades, que presupone esta especial capa de percepción de las cosas en el mundo, que presupone alguien que vive en las posibilidades y que las comprende, abriendo así la posibilidad de la comprensión de más cosas. Esto no nos es originariamente evidente. Esta opacidad se intensifica teniendo en cuenta que existen ciertos fenómenos que testifican que estamos vinculados a esa especial comprensión de sí desde de las cosas. Estos fenómenos son, especialmente: el hablar no objetivo/las habladurías, la avidez de novedades, la vaguedad/la ambigüedad.

La curiosidad y la vaguedad pertenecen al ámbito de la comprensión, el hablar no objetivo o las habladurías pertenecen al ámbito de la interpretación en tanto que una forma suya caída. El hablar no objetivo consiste en una emancipación del interpretar respecto de las cosas interpretadas, sobre todo y precisamente por mor del hecho de que detentamos el habla. La avidez de novedades consiste en que nuestra comprensión, nuestra claridad acerca de las cosas, nuestro trato con

ellas se puede agotar en tanto que concreta interpretación, se puede relajar, llegar a su fin. Pero con ello precisamente surge la posibilidad de interpretar otras cosas, sólo que, como no tiene una base y una fuente en las cosas, la interpretación va saltando de un interés en una cosa al otro, agotándose por el mero mirar, el mero contemplar, por el interés superficial que no se dirige de suyo según las cosas. De estos dos fenómenos se deriva el tercero: la vaguedad. Consiste en que las situaciones comunes de la cotidianidad se comprenden de una forma especial que equivale al mismo tiempo a no comprenderlas. Es como si lo comprendiéramos todo, pero resulta que no llegamos a nada; es como si todo estuviera claro y sin embargo nada está claro.

A primera vista parece como si estos fenómenos fueran colaterales, episódicos, algo que sucede en la periferia de la cotidianidad. Sin embargo, en realidad, ocupan un lugar más amplio de lo que parece en un principio. ¿Cuál es el contenido de todas nuestras conversaciones, de nuestro intercambio comunicativo, de nuestros contactos diarios? Cuando se trata de la avidez de novedades, la mayor parte de nuestra vida cotidiana y cultural consiste en que queremos estar, sea como sea, enterados de todo. El tiempo que nos queda —y nos esforzamos por que sea el máximo posible— lo ocupamos en estos menesteres. En la vida cotidiana, la vaguedad es un fenómeno sintomático que demuestra que en ella muy raramente penetra esa luz que emana de las cosas. En ella, el fenómeno por el que nos conducimos habitualmente es un hablar no objetivo.

Estos tres fenómenos nos llevan a una especie de extraña implicación en el mundo, en una autocomprensión que en ninguna manera parte de uno mismo, sino de alguna otra parte. Una comprensión de las cosas y de uno mismo no desde la perspectiva de lo que nos es propio, sino desde la perspectiva de algo que no podemos ver claramente, sin ser conscientes de lo siguiente: que esas estructuras y nuestra vida en general presuponen algo así como un sujeto que debe responder por ellas, que las lleva a cabo, siendo sin embargo este sujeto que vive en la experiencia de ese hablar no objetivo, en la avidez de novedades y en la vaguedad, algo diferente a nuestro propio *sum.* Aquello que incesantemente se orienta a lo que proviene del exterior no soy naturalmente yo, ni tampoco el yo de ningún otro, sino la exterioridad del sujeto en

sí misma. Para este fenómeno no tenemos en checo una signatura; en alemán correspondería con el pronombre indeterminado *man*, en francés *on*. Se trata de una especie de «se»:[60] así se hace esto, así se comporta el hombre, esto es lo que se debe hacer. Estos tres fenómenos dependen de lo que podríamos llamar lo anónimo público, una especie de anónimo yo. De la vida determinada y realizada por un tipo de sujeto como este, diríamos que está en estado de caída; una vida a la que el mundo ha confundido y desorientado, y ello con el fundamento de la relación con ese ser en modo de público anonimato. Este es el esquema general de lo que según Heidegger puede caracterizarse como cotidianidad caída. El sujeto de toda esta estructura es lo anónimo público, y su compendio y su resultado es el decaimiento o estado de caída.

Vemos que estas tres estructuras (el temple de ánimo, la comprensión, la interpretación-el habla) se pertenecen mutuamente. ¿En qué sentido se pertenecen mutuamente? La comprensión tiene siempre carácter de anticipación, el temple tiene carácter de vuelta sobre sí mismo, la interpretación es interpretación de aquello con lo que nos encontramos. Estas tres estructuras remiten a un determinado estado de cosas. En todo momento en nuestra vida, en cada uno de sus actos, se abre camino esa estructura ternaria en la comprensión anticipadora en sus posibilidades, de la cual progresa la consecuente interpretación y posteriormente la vuelta sobre sí en el temple de ánimo. Esto se puede expresar así: la anticipación ya siempre se lleva a cabo en el mundo, y ello en el dedicarse a la atención de las cosas originalmente existentes en tanto que utilidades. (La anticipación radica en que se ocupa de algo, atiende a algo dentro del mundo.) Este esquema (1. anticipación: ya siempre en el mundo, 2. encontrarse: volver sobre sí, o sea, lo que describe nuestro ser cabe aquello con lo que nos encontramos en el mundo) se corresponde con el esquema anterior con la única diferencia de que el primer y segundo elemento, o sea el temple y la comprensión, truecan sus posiciones; ahora la comprensión pasa a primer lugar. Una vez alcanzada esta forma, en la que la anticipación obtiene preferencia sobre el temple de ánimo, llama Heidegger a esta estructura, que según él caracteriza esencialmente toda nuestra vida, «la cura».

60. Curiosamente, coincide con el español en la tercera persona: *riká se* = se dice.

La cura no significa algo así como preocupación, como si fuera un estado de ánimo determinado. La cura es el término ontológico que caracteriza la estructura de la vida humana en cualquiera de sus fases. Se relaciona léxicamente con «cuidarse de»: esa es la actividad primigenia de esa estructura, que se anticipa —se radica en nuestras posibilidades, está siempre lanzada al mundo y es un cuidarse siempre de algo, o sea, ser en la utilidad de ese algo.

Hasta aquí el análisis de la vida cotidiana originaria en consideración al fenómeno de la caída. En esa vida cotidiana del hombre en estado de caída, se ha analizado el fenómeno de la cura. Ahora hace falta preguntarse lo siguiente: ¿qué es lo que justifica el hecho de que pensemos que estas estructuras no bastan para explicar qué es la vida del hombre, que no ofrecen una visión precisa de la situación del ser-ahí en el mundo en total? La razón de que esto sea así es que el ser que de esta manera se caracteriza es un ser que es en determinación absolutamente esencial algo incompleto. Lo que absolutamente fundamenta su forma de ser es la calidad de incompleto. ¿En qué sentido es incompleto? En el sentido de la dispersión, de la discordancia. Nuestra vida cotidiana se lleva a cabo sin consideración a la totalidad vital, en el momento inmediato dentro del cual estamos fragmentariamente —y eso es lo que le corresponde, le va bien, vive de un momento a otro y así es como está a gusto, así se resarce, con lo cual se hunde más y más en esa dispersión. El desahogo y la dispersión lo conducen a un cada vez más grande y radical estado de caída.

La pregunta se refiere a una posible generalidad, a una posible totalidad, a una potencial aprehensión de nuestro ser en el mundo de tal manera que el ser-ahí sea aprehendido unitariamente, de forma no dispersa. La orientación básica de esta problemática la puede suministrar el hecho que hemos comprobado últimamente cuando hablábamos de que al fenómeno de la caída le corresponde un cierto desahogo, una tranquilidad. La dispersión en los instantes, en las ocupaciones que nos llegan desde la exterioridad, desde la tradición, del automatismo de la vida —en todo ello hay una especie de paz, un cierto desahogo. Esto muestra verdaderamente que los otros fenómenos a través de los cuales se muestra el camino hacia las estructuras de la totalidad del ser-ahí, no son fenómenos, digamos, indiferentes, no son fenómenos de la cla-

se de la comprensión, la interpretación, etc., tal y como los hemos entendido hasta ahora, sino que afectan a lo que en la vida aparece digamos como difícil, verdaderamente lo contrario de aquel desahogo. Son fenómenos que nos muestran la vida como una carga esencial. Ahora por primera vez estos fenómenos nos muestran el sentido de la vida en el estado de caída: ante aquello que está en el núcleo, en la esencia del ser del ser-ahí en lo cual al mismo tiempo se concentra y encuentra su carga vital, lo que queda es solamente una cosa: huir. Estos fenómenos muestran que la caída es de forma absolutamente esencial una huida.

Ya hemos hablado de un fenómeno especial, del más fundamental de todos, el que nos muestra qué modalidad tiene la vida en sí misma, en el momento en que la comprensión y la interpretación dejan de ser efectivos, en el momento en que quedamos a expensas del mero *sum*. Cuando todo lo positivo, lo disgregante, todo lo que nos aparta de nosotros mismos, de lo que somos en sentido propio, deja de afectarnos; en ese momento en que el temple de ánimo en su forma más pura y esencial nos pone ante nosotros mismos de tal manera que de nosotros mismos no podemos huir, que estamos insertos en el mundo en retorno a nosotros mismos y de lo cual no podemos de ninguna manera escapar y además esto nos es evidente, eso es el temple de ánimo fundamental: la angustia. La angustia desvela el ser en el mundo en tanto que gravedad. Desvela que somos y debemos ser. Desvela que este hecho no es meramente un hecho y ya está, sino que es algo que tenemos que llevar a cabo, que tenemos que llevar adelante, algo en lo que estamos puestos pero que además tenemos que realizar. Al mismo tiempo, nos muestra que el mundo en el cual estamos insertos no es nuestra patria sino al contrario, en el mundo no estamos como en casa. Para ese fenómeno, el alemán dispone del vocablo *unheimlich*. En el mundo nos sentimos raros, inquietos. No se trata de una cualidad meramente subjetiva, sino de algo que caracteriza la vida humana desde sus fundamentos. No existe un término así en checo; si acaso en algunas regiones se dice, cuando se llega a un sitio en el que uno no se encuentra a gusto: *tady je důvodně*.[61] La palabra *důvodně* no es inadecuada para

61. Se trata de un uso rarísimo en el checo estándar actual que, sin embargo, servirá para que el lector pueda seguir el juego de palabras que propone Patočka. Se tra-

esta situación, porque precisamente en la angustia, que es lo que caracteriza nuestra forma originaria de estar en el mundo, prorrumpe una carencia de toda razón y justificación de estar aquí. ¿Por qué? Esta cuestión, por qué estamos aquí, se convierte en algo urgente que hay que resolver, se convierte en tema. Todo lo que alrededor de nosotros nos decía algo, todo lo que nos interesaba, cae en beneficio de la importancia de aquel porqué.

¿Qué sentido tienen los otros temples de ánimo? Además del temple fundamental, tenemos otros. Pero por otra parte, ¿por qué fundamental? Los temples elevados —solemnidad, despreocupación— remiten al hecho de que para ellos también esa situación fundamental es la clave, el punto de vista primigenio desde el cual se pueden abrir. Esa situación fundamental es un enfrentamiento con la inconcusa conciencia de que somos y debemos ser, haya o no haya una razón para ello.

Podemos o no hacer como que no nos afecta, que no nos viene siempre de frente sin que podamos escapar de él o darle la espalda.

Lo que desvela este estado de ánimo primigenio es aquello de lo que la vida huye cuando evita ponerse ante sí misma. Lo que evita es precisamente su propia totalidad. Pero ¿qué significa vida en tanto que totalidad?, ¿qué significa vida en tanto que no fragmentada? En este momento nos encontramos ante una pregunta que se encuentra entre algunas de las más atractivas de las que hicieron de Heidegger un autor aclamado y actual en nuestros días. La totalidad de nuestro ser en el mundo significa que nuestro ser, en el meollo de su comprenderse a sí mismo, conoce su propia finitud. En este ponerse ante sí mismo, reconoce su finitud. ¿Qué da su gravedad a nuestra vida en el mundo? El hecho de que vamos en algo que inexorablemente se dirige hacia su fin, que es un ser hacia su final, ser en ida hacia la muerte.

Profundizar en este fenómeno nos lleva a otros fenómenos. El fenómeno de la angustia nos lleva ante el sentido de la cura en su totalidad.

---

ta, según parece, de una manifestación dialectal y antigua de la zona de Šumava, al sur de Bohemia. *Důvod* significa razón, motivo. Lo extraño es que se dice «aquí se está razonablemente» para significar la situación de *unheimlich*, o sea, de extrañamiento y angustia.

La angustia desvela, por otra parte, el sentido del encontrarse originario, la posición en el mundo del ser finito; desvela su finitud, su mortalidad y, al mismo tiempo, que el rechazo del fragmentarismo que habitualmente califica nuestra vida significa volvernos desde las cosas y desde el anónimo público hacia lo que nos es propio. Pero lo que nos es propio es precisamente lo que yo debo realizar y de lo cual soy responsable. Esto significa que, en tanto que ser que vive ahora y en dirección a mí mismo, vivo debido a una cierta responsabilidad. Lo que me emplaza a esa responsabilidad es la conciencia moral.[62] El encontrarse originario, la angustia y la conciencia moral se pertenecen mutuamente. La angustia no es inquietud, pusilanimidad, comportamiento depresivo. Al contrario, angustia significa detentar este emplazamiento humano principal para entenderla en tanto que fundamental comprensión de uno mismo y en tanto que fundamento sobre el cual se yergue la conciencia, sobre el cual la vida se vuelve consciente, no fragmentaria, unitaria, siendo con ello capaz de ponerse a la altura de esa posibilidad irrepetible que espera a cada uno de nosotros, que somos cada uno de nosotros. No en el sentido de que lo espera en algún punto del futuro —eso sería una forma caída del vivir. La forma propia de mi vivir, que es algo que no me llega desde fuera, algo de lo que respondo por mí mismo, y que tengo que crear por mí mismo, una vida consciente, esa vida es vida cara a cara con ese fenómeno. Querer ser consciente; voluntad de conciencia moral —esa es la actitud de quien se pone a la altura del fenómeno de la conciencia moral, porque angustia y conciencia moral se pertenecen la una a la otra.

La angustia es el temple primigenio que nos sitúa ante el hecho desnudo de nuestro ser en el mundo, de tal manera que sólo en nuestro propio ser y en ningún otro, en nada de todo aquello con lo que

62. En checo hay dos palabras para «conciencia» : *vědomí* y *svědomí*. La primera hace referencia a la conciencia en tanto «tener conciencia de algo», la segunda hace referencia a la conciencia moral. Es la misma diferencia que se da entre los términos alemanes *Bewusstsein* y *Gewissen*. De hecho, cuando Heidegger habla de la conciencia en este sentido habla de la *Gewissen*. Siguiendo el criterio de Miguel García-Baró, traducimos el primero por «conciencia» y el segundo por «conciencia moral». Otra alternativa hubiera sido traducir por «consciencia» y «conciencia», aprovechando que la primera forma sólo se utiliza en castellano para la acepción de *Bewusstsein*. (N. del R.)

nos encontramos en el mundo, se puede encontrar una razón del hecho primigenio de que estamos situados en el mundo, y este hecho primigenio es siempre el fundamento de nuestra actitud y de nuestro comportamiento. No lo podemos fundamentar ni superar, está irrefragablemente determinado por un «no», es siempre en ese sentido insuficiente, hay siempre en él algo negativo que tenemos que asumir sin más ni más, sin que tengamos que adjudicarle este o el otro fundamento ni hacer nada más que aceptarlo y llegar hasta él por la única vía, que es él. En el carácter negativo de este hecho originario, el que no podemos sino aceptarlo, el que sea como sea tenemos que aceptarlo en tanto que fundamento de nuestras consecuciones, de nuestra vida, pero cuya aceptación, sin embargo, no nos desahoga, no nos proporciona más transparencia o ligereza —en ello se encuentra la primera insuficiencia de nuestra vida, que podríamos designar como la culpabilidad primigenia, la cual es el fundamento de todas las ulteriores insuficiencias con las que la vida tiene que enfrentarse de alguna manera, siendo estigmatizada y descalificada por ellas.

Cuando contemplamos toda esta estructura desde este punto de vista, nos damos cuenta de que estos fenómenos (la angustia, la conciencia, la culpabilidad) nos llevan a una forma especial de existencia que podríamos calificar como auténtica. Esto significa además lo que en nuestra vida no proviene de fuera, lo que supone la vida en sí, lo que nos sitúa ante la existencia propia como tarea a la que no atañen las decisiones que se toman desde fuera, una existencia de la que nadie nos puede enajenar, que tenemos que asumir, conducir y llevar a cabo sin poder esquivarla.

La cura: anticipación —vuelta hacia lo que ya estaba, ser cabe... Entre la anticipación y la vuelta se despliega el contexto de nuestras acciones, el ámbito del comprender, el trato con las cosas. Lo cual significa que el ser-ahí es, con todas las implicaciones de su carácter, una estructura tridimensional. Esta forma ha sido reconocida con motivo de la existencia impropia, pero rige también para la propia. Incluso aunque el sentido de estructura ha sido esencialmente modificado, sea como fuere se ha mantenido una cierta estructuración: la posibilidad —que *todavía no está* aquí; posicionamiento —*que*

ya soy; aquello, *cabe* lo cual soy, *en referencia* a lo cual soy —lo que me está presente.

Estas tres dimensiones tienen una relación especial con el ser-ahí: son las dimensiones de nuestro ser en tanto que ser temporal. Aquello de lo que la cura se cura es la temporalidad de nuestro *sum*. ¿De qué manera la forma auténtica de nuestro estar en el mundo abre estas dimensiones de su propio ser? ¿De qué forma somos auténticamente temporales? Hemos visto de qué forma inauténtica vive temporalmente el yo —fragmentándose, inmiscuyéndose con todo lo que no es él mismo, alejándose de sí mismo, puesto ante sí y huyendo de sí, desencontrándose consigo mismo. En la próxima lección vamos a exponer cómo en la esfera de la temporalidad el ser propio[63] se encuentra auténticamente consigo mismo.

XVII

El ser-ahí ha sido caracterizado como ser en el mundo. El fenómeno de ese «en» ha sido imbricado en el encontrarse y en la comprensión, lo cual se articulaba en el habla. Con el habla se relaciona el fenómeno en caída de la conversación no objetiva, las habladurías, el hablar vacío; la comprensión tiene siempre, hombro con hombro, el fenómeno degenerado del afán de novedades y de la vaguedad. Estos fenómenos muestran quién es el sujeto del originario y más común ser en el mundo: el anónimo público. Posteriormente, hemos llevado a cabo el pertinente análisis de la impropiedad y del inauténtico ser en el mundo.

Hemos expuesto después en qué consiste esa particularmente desasosegadora característica del inauténtico ser-ahí: se trataba de su calidad de fragmentario, de su incompatibilidad con un determinado yo, de su irresponsabilidad. Un ser-ahí en estas circunstancias es esencialmente algo carente de unidad, disperso entre las cosas individuales, confinado a los límites del momento. No obstante, este entramado

63. Para hablar de la forma propia e impropia del *Dasein*. Patočka lo hará en términos de propio/impropio y auténtico/inauténtico. Para lo primero, tenemos la díada *vlastní/nevlastní*, para lo segundo, *autentický/neautentický*. (N. del R.)

de fenómenos nos deja ver la forma permanente y en ese sentido totalizadora del ser-ahí —la cura.

La cura tiene tres momentos que caracterizan al ser en el mundo:

1) *ante sí*, ante lo que está presente objetivamente, lo que está dado fragmentariamente —es un carácter, es decir, *existencia*; pero existencia en tanto que momento de esta estructura completa es otra cosa que existencia en tanto que característica del *sum* en sí;
2) *ya en el mundo* —facticidad, actualidad;
3) *ser cabe* los entes de los que se cuida, cabe las cosas por las cuales el ser-ahí se interesa —la caída.

La triplicidad de la existencia, de la facticidad y de la caída caracteriza permanentemente nuestro ser: el término especializado para referirnos a ella es la cura. No se trata de un cierto cuidado, sino de la estructura presente de forma continua, antes y después, en cada una y cualquiera de las fases de nuestra existencia.

La acotación de esa estructura en su totalidad se apoyaba en el análisis del ser primario y más frecuentemente presente en el mundo en la forma de la impropiedad y de la no verdad. Cabe preguntarse cómo es posible pasar de estos fenómenos —es decir, del momento fragmentario del «ser cabe», que no deja nunca de apremiarnos, que con su variedad y mutabilidad se nos impone y que nos impone precisamente esa variedad y esa mutabilidad— a la totalidad de nuestro ser en el mundo, a las estructuras que todavía nos hacen falta. Las palabras «fragmentario», «incompleto» nos llevan al problema de la totalidad del ser-ahí, a la cuestión de su ser en total, de su ser total. La posibilidad de la totalidad del ser-ahí inmediatamente nos confronta con el problema de la relación de nuestra vida y de nuestra propiedad con nosotros mismos en tanto que totalidad, totalidad vital. Entonces surge el siguiente problema: podría ser que la relación con la vida en su totalidad no fuera ni siquiera posible desde el punto de vista que hemos alcanzado, según el cual el ser en el mundo está continuamente ante sí mismo, delante y ya siempre en el mundo, disperso en un espacio del que no puede vislumbrar ningún final por una parte ni por otra. En eso consiste la especial fragmentación del ser-ahí. Es como el pasar a tra-

vés de un horizonte abierto por las distintas fases individuales de la vida, la cual no tiene ni principio ni fin y en este sentido no puede ser concebida como totalidad, por lo menos en el sentido de nuestra propia vivencia de ella. Mientras somos, vivimos siempre como si algo nos faltara, nuestra vida siempre es incompleta, fragmentada.

La pregunta es si no podemos de alguna manera superar esta carencia. En nosotros mismos vivimos de forma incompleta y tenemos la sensación de que no es posible vivir la propia vida en total; sin embargo, respecto de los demás, nos parece que llevan a cabo una vida cerrada en sí misma como si fuera un hecho pleno. A nuestro propio ser le pertenece el ser con[64] los otros. El acceso a la totalidad podría lograrse desde este aspecto.

Cuando miramos la vida de los otros tenemos una sensación de totalidad o por lo menos de que se dirige hacia la consecución de algún fin. ¿Cómo experimentamos esta sensación? Vemos que la vida de los demás tiene un principio y un final, tenemos la vivencia de la muerte de los otros. La muerte de los otros es un fenómeno indudable que tiene una interesante estructura ontológica. En cualquier caso, está claro que la muerte del otro no se trata únicamente de un paso del estado del ser-con, del habitar compartido en el mundo —de la forma de ser tal y como es nuestra estancia en un mundo que, aunque no sea mío, siempre lo considero como *mi* mundo— al estado de ser en tanto que mera aparición. El otro, que ha dejado de vivir, no se convierte *eo ipso* meramente en un objeto para mí. Se convierte en un ser con el cual ya no puedo existir en la forma de la estancia compartida en un mundo, pero existe para mí en el sentido de las afinidades inactuales: no deja de ser para mí un vivir conjuntamente. Un congénere muerto es algo más que un mero cadáver. La forma de la existencia de uno que ha dejado de existir actualmente es un problema ontológico importante sobre el que, por la mayor parte, las concepciones metafísicas tradicionales nos confunden más que ilustrarnos. Habitualmente entendemos este problema de tal manera que lo que hacemos es preguntarnos por las condiciones de una vida después de la muerte, por el sentido

64. En checo, *spolubytí*, donde *spolu* significa «junto» y *bytí* «ser». Se puede establecer un paralelismo con *Mitsein*. (N. del R.)

de la inmortalidad del alma, por la inmortalidad y la mortalidad, olvidándonos de analizar la experiencia que tenemos aquí sobre ese hecho actual y el sentido de qué es ahora para nosotros ese que ha dejado de existir en la tesitura de la existencia que caracteriza el compartido vivir con los que están cerca de nosotros y que es necesaria también para que nosotros mismos existamos; no podemos existir de otra manera que en un existir compartido.

La forma de la existencia del otro que ha dejado de existir en el acostumbrado intercambio —esto es una verdad banal— es el legado que nos deja, existe en el legado en actualización que se da en nosotros mismos. Lo cual significa que en tanto que tengo la vivencia de su final, tengo una vivencia que él no puede tener, algo que no es su propio ser. Pero, en esta relación con aquel no puedo, sin embargo, nunca, suplantar su propia totalidad, su culminación y clausura. Cuando experimento de forma demoledora la sacudida que provoca la pérdida del otro, no la considero como pérdida que ha sufrido un ser otro, sino como algo que me atañe a mí mismo; tengo la vivencia de mi pérdida, no de la suya.

Todo el intento de suplir con un fenómeno que pertenece a otro nuestra propia incapacidad de llegar hasta el final de la vivencia del propio ser descansa en una presuposición que necesariamente debe ser expuesta y criticada —la presuposición de la fungibilidad de un ser en otro. La fungibilidad, la transferencia, es un fenómeno especial; lo experimentamos casi de forma obvia como algo que se puede de suyo llevar a cabo, ya que se fundamenta en el anónimo público. Porque ese yo coordinador y coordinado consigo mismo no es el sujeto originario de nuestra existencia, sino que esa función la ocupa alguien que no es nadie determinado, el vago anónimo público, el que somos todos y que al mismo tiempo no es nadie —así pues parece que con ocasión de lo que comentábamos somos igualmente transferibles que como lo somos corrientemente. Sin embargo no es así; con objeto de esa vivencia, la relación de ese vago sujeto consigo mismo y con las cosas queda congelada. Se podría objetar lo siguiente: existe, no obstante, algo así como una fungibilidad con respecto a esta ocasión que es la más extrema de cuantas hay; por ejemplo cuando la madre da la vida a cambio de la de su hijo, cuando alguien redime a otro de esa carga insoportable, algo

que se ha dado en los campos de concentración, donde hubo gente que se entregó a la muerte en lugar de otros, etc. De todas formas, esto significa una especie de —digamos— relativa fungibilidad; no puede tomarse en el sentido de usurparle a otro su propia posibilidad vital, no siendo posible tomar posesión de su final, de su muerte. Es posible pasar por él ese momento angustioso que él es incapaz entonces de soportar, teniendo que mirar a la muerte frente a frente —eso es posible hacerlo, pero lo que no se puede hacer es que este otro no muera. Es posible sacrificarse, aunque solemos mucho más a menudo sacrificarnos por algo que por alguien, por algo concreto, por un cierto ideal, por algo considerado más grande que la propia vida.

Aquí se puede comprobar verdaderamente que nuestra relación con la totalidad de la vida —lo cual significa con nuestro propio fin— está constituida de la misma manera que nuestro propio ser, nuestro *sum*. ¿Cómo? De tal manera que ese cometido me ha sido intransferiblemente asignado, que no es un mero *factum*, sino que lo tengo que hacer yo, aunque lo que haga sea despreciarlo. Aquí se echa de ver que no podemos interpretar la totalidad de la vida de alguna manera que no esté ya indicada en la forma del ser mismo del ser-ahí. La totalidad de la vida no es la culminación de una suma de fases o de momentos, de los cuales la vida «se componga», ni tiene tampoco el carácter de totalidad de la obra de arte perfecta en tanto que manifiesta y libera todas las posibles sugerencias que se encuentran dentro de ella —la obra de arte está realizada y se nos presenta aquí. Nuestra vida no se culmina así. En el momento en que está alcanzando la consecución última de sus razones, justo entonces deja de existir.

Todavía hay que dejar clara una diferencia fundamental entre ese agotamiento de la vida al que podríamos aludir con la palabra fallecer y ese otro final del ser en el mundo para el que reservamos la palabra muerte. El fallecimiento es la conclusión de un ciclo biológico, el fin de una serie de funciones vitales, el *exitus* médico,[65] algo que se lleva a cabo en una esfera eminentemente cercana al ser-ahí pero que sin embargo es, en su estructura ontológica, distinto. Sólo condicio-

65. Compárese en la traducción de Gaos de *Sein und Zeit*, apartado 47, p. 263, «Pero el concepto médico de "*exitus*" no coincide con el de "finalizar"». (N. del T.)

nalmente podemos caracterizar la vida como un ser que ha sido encomendado a sí mismo. La vida, en las formas animales más complejas, se distingue por el hecho de que esa tarea que se le encomienda está, de alguna manera, en manos de algo que no se corresponde consigo mismo, en manos de algo que funciona automáticamente y por cuenta propia. Por ejemplo, hoy en día se discute en medicina acerca de la frontera entre la vida y la muerte, acerca de las fases y la definición del momento en el cual el hombre deja de —y ahora nos preguntamos: ¿de vivir o de existir? Esta pregunta sólo la podemos resolver desde la perspectiva de una ontología apropiada de la vida y del ser-ahí. Es importante darse cuenta de que la esencia misma del ser-ahí excluye la posibilidad de entender la muerte de nuestro ser en tanto que última fase, como algo que todavía queda por realizar mientras vivimos. La muerte no es lo último que queda. Por eso el concepto existenciario de relación y confrontación con la muerte es algo distinto de la psicología del morir en tanto que última fase de la vida. El análisis ontológico del acabamiento del ser-ahí no tiene nada que ver con eso.

Para intentar explicar de alguna manera lo que significa la muerte para el ser-ahí, Heidegger prueba con la expresión «tesitura»,[66] lo que está ante nosotros, algo con lo que hay que enfrentarse de una forma o de otra y que no se trata de un resto, sino de algo que al final está ante nosotros. Esta tesitura se puede caracterizar de formas diversas, hay distintos tipos de tesituras. Podríamos decir también «asechanza», en el sentido de lo que siempre nos espera más allá de toda posibilidad que aún podemos realizar; es decir, en un sentido temporal de lo que nos está

66. Para los términos de «tesitura» y «asechanza» no sigo a Gaos, que traduce el *Bevorstand* heideggeriano —apartado 50— por «inminencia», porque Patočka aquí quiere diferenciar entre dos sentidos, el primero de los cuales implica una presencia espacial y el segundo una —precisamente— inminencia temporal. La palabra inminencia, apropiada en el caso de la traducción de Heidegger, no es adecuada aquí, porque tiene un matiz temporal. Patočka opone explícitamente lo espacial del primer término —*předstoj*— con lo temporal del segundo —*zástoj*. Y alude al significado temporal del prefijo *za*: «*za* v časovém smyslu». Para mantener la oposición empleo para *předstoj* (equivalente a *Bevorstand*) *tesitura*, que tiene un sentido de circunstancia presente con la que hay que enfrentarse y, para el segundo, *zástoj*, «asechanza», con un matiz semejante al de inminencia, con el objetivo de no usar equívocamente el término que utiliza Gaos. (N. del T.)

esperando siempre después. Esta [la muerte] es nuestra más intransferible asechanza, en el sentido de que nadie nos puede privar de ella, nadie nos puede quitar esta posibilidad tan nuestra. Es la más intransferible de nuestras posibilidades. Todas las otras puede llevarlas a cabo otro: en ellas somos intercambiables. En esta no. De aquí se sigue que en su consecución estamos despojados de toda relación con cualesquiera otros e igualmente con el público anónimo. En este sentido, la asechanza es irreferente.[67] Por último, tenemos muchas asechanzas: nuestros proyectos, intenciones y posibilidades son asechanzas, pero esta de la que aquí tratamos es una asechanza tal que tras ella no se puede seguir ninguna otra, que de ninguna forma podemos dejarla atrás, que es insuperable.

Consecuentemente, ahora hay que dejar claro lo siguiente: la muerte no es en nuestra vida ese momento en el que dejamos de existir, sino esa misma asechanza. La muerte está presente en nuestra vida hasta el fin. No se trata del silencio con el que acaba la melodía, sino la melodía misma, que evoluciona con una cadencia y con un ritmo tales que, de alguna manera, ese final al que se encamina está ya en cada uno de los compases, está en la melodía misma. Pero también hay que tener en cuenta que toda esta filosofía que se esfuerza en analizar el ser en el mundo así como sus más fundamentales relaciones consigo mismo y con la totalidad —y, por tanto, con su propio final— no es ninguna meditación sobre cosas macabras ni ninguna doctrina para bien morir, sino una alusión a algo que caracteriza la vida entera en tanto que tal.

¿Por qué no vemos este fenómeno del ser relativamente a la muerte? ¿Por qué aparece sólo una vez que lo hemos sacado a la luz de una forma peculiar? ¿Por qué es tan difícil la fenomenología de este fenómeno, por qué no es algo tan obvio como abrir los ojos y ver el mundo alrededor? Porque el ser relativamente a la muerte lo vemos originariamente en forma caída. Este asunto tan fundamental, esta relación consigo misma la ve nuestra vida desde el principio y prácticamente

67. En checo: *bezevztažny*, literalmente «sin-relación». Gaos lo traduce como «irreferente» y Rivera como «irrespectiva». Optamos por el término de Gaos por parecernos más cercano al término checo y más comprensible en castellano. Cf. Gaos, p. 282 y Rivera, p. 278 (259 de la edición alemana de la *Gesamtsausgabe*, véase la introducción de Rivera a su traducción de *Ser y Tiempo*). (N. del R.)

sin excepción desde el punto de vista de su perecer. Esto significa que originariamente nuestra vida se oculta a sí misma su ser relativamente a la muerte. ¿Y por qué? La razón sigue siendo la misma —la carencia de justificación que encuentra el ser-ahí para su propio ser en el mundo, la sensación de hallarse en una situación inhóspita.[68] El ser es en su carácter esencial un ser *difícilmente*. Nos encontramos aquí como en un exilio y huimos de él, intentamos encubrirlo, excusarlo, aligerarnos de él. Aquí lo que más nos puede ayudar es lo que más aligera la vida desde el principio y más a menudo, el anónimo público, el «yo» de nuestra cotidianidad.

¿Cómo experimenta el anónimo público, ese uno cualquiera que somos la mayoría de las veces y originariamente, el ser relativamente a la muerte?, ¿cómo se relaciona con el fenómeno muerte? Lo que hace es mirar la muerte como si fuera un evento. Se da una y otra vez el hecho de que alguien muere. Alguien vive y luego su vida finaliza. A partir de ello, lo extrapolamos a nuestra propia vida: es un acontecimiento semejante pero en ella no hemos llegado todavía a ese desenlace. Dado que las cosas se nos aparecen en nuestra experiencia, que es contingente, decimos: la muerte no es sino una ley de la naturaleza, debe darse necesariamente. Esta necesidad natural, no obstante, es objetiva, proviene desde fuera, y con esas leyes necesarias nos enfrentamos como con formas de la verosimilitud. Por la experiencia sabemos que la muerte es algo que afecta a todo hombre, pero nos afecta desde fuera, sin poder alcanzarnos internamente. De modo que conjun-

68. En checo *důvodnosti... nezdomacnělosti pobytu na světě* (literalmente, la falta de justificación, la inhospitalidad del ser en el mundo). Aunque antes Patočka puso a *duvodně* para traducir *unheimlich* (sustantivo, *Unheimlichkeit*, y correspondiente checo *důvodnost*) nos encontramos con que utiliza ahora *nezdomacnelost*. Si analizamos sus partes componentes, vemos que aparece una partícula negativa antepuesta a un elemento relacionado con *dům* (casa). Ello nos hace ver que *nezdomacnelost* y *Unheimlichkeit* son paralelos. Además, este término se utiliza justo para hablar de la inhospitalidad que el *Dasein* encuentra en el mundo en la angustia, y al lado del mencionado antes por el autor para explicar esa inhospitalidad. Todo ello nos autoriza a traducir *nezdomacnelost* por el equivalente a *Unheimlichkeit*. Gaos traduce por «inhospitalidad» e «inhóspito» (para el adjetivo), Rivera por «desazón» y «desazonado». Optamos por la traducción de Gaos por seguir de cerca en castellano (in-hospitalidad) las implicaciones del checo y el alemán. Cfr. Gaos, pp. 208-209; Rivera, 210-211. (N. del R.)

tamente con la visión de este final que sobreviene desde fuera en tanto que acto meramente accidental, verosímil, nos ocultamos a nosotros mismos la verdad de que se trata de nuestra posibilidad más intransferible, irreferente, insuperable.

Todavía hay un aspecto más al que debemos referirnos. Esta forma de ver la muerte nos lleva a dividir nuestra vida en dos fases diferentes: por una parte, lo que llevamos a cabo en los instantes individuales; por otra parte lo que nos espera, lo que está diferido y de momento no nos afecta. En el primer ámbito de lo que todavía nos está permitido, somos señores de nosotros mismos. Aquí se siguen nuestras disposiciones, que nadie nos diga lo que tenemos que hacer pues estamos en nuestro dominio autárquico. El anónimo público parece inocente a primera vista y sin embargo es, en realidad, el fundamento ontológico sobre el cual descansa toda irresponsabilidad vital, todo retraimiento dentro de uno mismo y toda negligencia con respecto a las posibilidades propias y a las de los demás. Aquí se origina la posibilidad de la cerrazón, de la inaceptación que se despliega en torno sin permitir nada más que la propia promoción y disgustada de todo lo que no sea sus propios dominios. El anónimo nos tranquiliza, nos alivia, pero al mismo tiempo también nos aísla.

Vemos ahora que también ese cotidiano ser relativamente a la muerte, que se niega a sí mismo esa propiedad, es precisamente un ser relativamente a su final, aunque sea en forma de elusión, ocultación, doble sentido, vaguedad —estos términos son aquí eminentemente aplicables. Nuestro anónimo ya al mismo tiempo tiene conocimiento de su final y no sabe nada de él, es relativamente a su propio final y al mismo tiempo es como si no fuera. Una cómoda indiferencia es lo que le importa finalmente, y la verdad es que acaba consiguiéndola. Al mismo tiempo, sabemos lo que significa, por contra, la seguridad que tenemos acerca de nuestro propio fin. No es una seguridad acerca de un acto empírico que podemos constatar y punto. El fin pertenece a la estructura ontológica de nuestro *sum*, de nuestro ser en tanto que ser-ahí.

Hoy se habla a menudo del problema de la prolongación de la vida *ad indefinitum*. Desde un punto de vista estrictamente biológico no es un problema irresoluble. Se trata de una circunstancia con la que cuenta la biología de hoy —aunque posiblemente no en formas de vida

humana. Pero tratándose de problemas esenciales, las posibles diferenciaciones y complicaciones son secundarias. La medicina ataca el problema de la prolongación de la vida mediante el trasplante de órganos, en cuya fragilidad radica la pervivencia biológica. En conexión con esto aparece otro problema. Hay teorías sociológicas y antropológicas que afirman que todo lo importante del espíritu humano se fundamenta en el hecho de que el hombre es capaz, transitando caminos increíbles, de superar su finitud. Todo el ámbito religioso depende del hecho de que el hombre intenta aliviar su propio final mediante una proyección de una vida ultramundana hacia espacios imaginarios. En la biología, donde el problema de la prolongación de la vida se soluciona en términos positivos, el final de este capítulo sobre metafísica tendría también una salida positiva, llegaría a un final positivo de las posibilidades humanas. Pero ¿no reside precisamente la humana finitud, no en el finar[69] sino en un específico ser relativamente a su final, lo cual implica la presencia del silencio final en cada uno de los momentos de la melodía? En ese caso, el problema hay que plantearlo de otra manera. La seguridad acerca de nuestro fin es absolutamente distinta de cualesquiera otras seguridades objetivas a las que podemos llegar estando aquí. Se trata de una certeza de nuestra forma de vida, de nuestra forma de ser y de permanecer en el mundo.

La cuestión es cómo podemos, desde este punto de vista, asimilar ese ser relativamente al final en su forma verdadera, no en la que reconocemos como su propio ocultamiento dentro de un ser cerrado en sí mismo. ¿Cómo es posible representarse lo que está contenido en esta posibilidad de la vida del hombre? El planteamiento de esa posibilidad depende de lo que hemos expuesto acerca de la inautenticidad. Para

69. En checo *v dožívaní*. Es el sustantivo derivado de *dožít*. Este verbo se utiliza para fallecer. Significa «dejar de vivir», donde el prefijo *do* nos transmite la implicación de terminación de algo preterminado (como *dokoupit* significa comprar algo que falta a un conjunto que ya se tiene). En alemán, Heidegger tiene el verbo *verenden*, que consideramos equivalente a *dožít*, en tanto *ver* tiene aproximadamente la misma implicación que *do*. Gaos traduce por «finar», Rivera por «fenecer». De nuevo, tomamos la solución de Gaos, por ser más próxima al alemán y al checo. Cf. Gaos, p. 262; Rivera, p. 261. (N. del R.)

hacer posible esa asimilación hay que llevar a cabo un contraste con la forma caída de ser relativamente al final, aquella en que el ser se cierra en sí mismo y se oculta a sí mismo su propio fin. Evidentemente, cuando hemos hablado acerca de las características básicas del ser relativamente al final —relativamente a esa la más propia, irreferente, la más intransferible de las posibilidades—, nos referíamos al hecho de tener tales aspectos ante los ojos, lo cual no es lo mismo que tener conciencia acerca de ellos, mirarlos y reconocerlos en modo de contemplación intelectual; de lo que se trataba era de tenerlos presentes y de vivir en esa presencia. ¿Qué significa esa contemplación? De nuevo, no se trata de una contemplación de ciertos estados espirituales aprehendidos en la reflexión, sino que, por ejemplo, cuando se trata de la intransferibilidad, lo que significa es que comprendemos la propia intransferible posibilidad radical, es decir, que entendemos que todas nuestras otras posibilidades son intransferibles. Y entonces eso significa que nunca nos vamos a absolutizar, ni a divinizar, ni a convertir en centro de nada. Significa meramente objetividad, la cual sin embargo no implica no-personalidad, sino que está radicada en el núcleo más profundo de nuestra personalidad. Es la apertura. Esa presencia y ese mantenimiento ante la misma —sólo en ese momento es cuando llegamos a algo así como una normalidad vital. Lo cual significa desembarazarse del incesante remoloneo alrededor del yo en tanto que centro absolutizado de la vida. Significa desembarazarse del autismo. Comprender la finitud de todas las posibilidades. Significa también ver al otro en tanto que otro en sus propias posibilidades y dejar que se desarrolle en ellas —dejarlo ser. Esto por una parte. Por otra, sólo desde esta perspectiva podemos existir en total, dedicarnos en total a alguna totalidad y dar a la propia vida un sentido total.

Al mismo tiempo, tenemos ante nosotros una de las fuentes de lo que podríamos llamar reflexión. La relación del hombre consigo mismo y la relación explícita del hombre consigo mismo es algo que pertenece a su estructura ontológica. Pero esta relación con uno mismo es posible llevarla a cabo de dos formas diferentes: o bien me veo a mí mismo vagamente, como a través de un cristal empañado, de forma inauténtica, o bien hago frente al problema. Esta es la clave de la reflexión. La reflexión no es una simple mirada, algo que afectó a Descar-

tes en su solitario aposento cuando soñaba con fundamentar el conocimiento humano sobre la base de una certeza inconcusa, ni tampoco es el asunto de los profesores que escriben libros gordísimos y que además extraen siempre esa información de algún otro sitio, sino que, por el contrario, la reflexión es un asunto vital sin el cual el hombre no puede vivir en la verdad, es decir, no puede vivir. Tampoco la reflexión es algo que se lleve a cabo en nuestra interioridad y que después nosotros podamos aprehender, a solas con nosotros mismos, sino que es la forma en que estamos en el mundo, es la forma en que nos relacionamos con las cosas y con los demás. Es como una purificación, una catarsis de esta relación fundamental. Porque el plan vital que no confía ya la vida al anónimo público sino a uno mismo, a nuestra propia responsabilidad, es una especie de catarsis.

Lo que esto significa es autenticidad, significa una forma propia de vivir —vida en responsabilidad. Por eso existe algo que, en la estructura fundamental de nuestra vida, nos está diciendo que la forma impropia, primera y más habitual de vivir no es todo, que hay algo más, que es una defectuosa negatividad, que no es la verdadera vida propia. Ese testimonio es un fenómeno que ya nos es más o menos conocido, aunque no en estos términos —es el fenómeno de la conciencia en sentido moral. Esta conciencia moral suele interpretarse desde la relación con el otro, como relación con el mundo moral, se interpreta como el mundo ser con. El ser con tiene sin duda estrechas relaciones con el fenómeno de la conciencia moral, pero este fenómeno se fundamenta mucho más profundamente —en la relación de nuestro propio ser en su totalidad consigo mismo. La conciencia moral no es otra cosa que la voz de la cura que se apela a sí misma, al abandono de la disgregación y al acogimiento de la propia forma de existencia.

Vemos ahora la intimidad de estos fenómenos —la cura, la totalidad, el ser relativamente al final y la conciencia moral. Esta fase de la filosofía heideggeriana está determinada por el siguiente problema: ¿Cómo alcanzar una existencia propia? ¿De qué manera se puede liberar la existencia que vivimos inauténticamente para así llegar libremente a su propia posibilidad? De lo que se trata es del problema de la propia libertad, en estrecha dependencia con el fenómeno de la conciencia moral, la culpa, el ser relativamente a la muerte. En el caso de Heideg-

ger es un problema nuevo, pero que no acaba de liquidar su deuda con la antigua filosofía existencial, la cual, como ocurre por ejemplo en el caso de Kierkegaard, está en el punto de mira. Porque cuando se habla de existencia —otro nombre más profundo y más concreto para referirse al sujeto finito, o sea al yo— es que esta filosofía está aún en el ámbito de la subjetividad y, consecuentemente, en el peligro del subjetivismo. Veremos de qué manera el mismo Heidegger se dio cuenta de este peligro, cómo se propuso reaccionar contra él y si pudo conseguirlo con todas sus implicaciones.

XVIII

En la clase anterior nos ocupamos de la pregunta acerca de una posible totalidad de la existencia. Debido a que al principio el análisis fenomenológico lo aplicamos a formas impropias e inauténticas de la existencia, la cuestión era la posibilidad del paso de la existencia impropia a la existencia en total, a la existencia dentro de un proyecto total. Hemos abordado el análisis de la existencia con miras a lo que posibilita que la existencia se aprehenda y se comprenda a sí misma en su totalidad, en tanto que algo que no está disgregado en fases individuales, sino como algo que forma una totalidad y en esa medida está clausurado. Al final, esta pretensión nos ha llevado al análisis de la vida humana en referencia a su clausura en sí, a su final. Hemos visto después cómo la totalidad de la existencia no se puede reducir a ningún modelo que se encuentre fuera de esa misma existencia. La existencia no es un todo en el sentido de un todo que está ahí presente, una suma, un organismo, una obra, sino que cuando se habla de totalidad de la existencia nos referimos a algo específico. Hemos hablado de la tesitura en la que se encuentra permanentemente la vida, y procuramos analizar la forma especial de ser relativamente al final que tiene el hombre, la relación con el propio fin, la cual no es ni meditación acerca de la finitud de la vida ni una psicología de los estados postreros sino más bien un específico ser relativamente a un final, a ese final que caracteriza al hombre —el ser relativamente a la muerte. Ser relativamente a la muerte no significa algo macabro, ni la consideración gratuita de un

pesimista acerca de componentes más o menos atractivos de la vida, sino que es algo que depende del carácter especial de la existencia de nuestro *sum.*

Hoy vamos a ocuparnos más profundamente con la forma en que en nuestra vida se manifiesta *in concreto* esa otra posibilidad fundamental que consiste en existir en total, es decir, cómo es posible que nuestra vida abandone el estado de disgregación y de impropiedad existencial en dirección a un estado que hasta ahora hemos esbozado nada más. ¿Disfruta la vida de esta posibilidad —desde lo disgregado, lo inauténtico, la asfixiante experiencia de fenómenos tales como las habladurías, la vaguedad, la curiosidad huera, en los cuales se descompone y se enajena, es capaz de cambiar de vida y erradicar esa existencia que ha llevado hasta ahí, abandonando todo lo anterior y acogiéndose a su concentración y su apertura hacia las que hemos caracterizado la forma auténtica de la existencia?

Lo que vamos a exponer ahora es algo que en cierto sentido Heidegger es el primero en pensar, pero que al mismo tiempo es algo antiquísimo. De antemano hay que decir, aunque sea en pocas palabras, que se trata de un fenómeno mediante el cual Heidegger muestra este giro interno del hombre, la posibilidad de pasar del estado de disgregación hacia el de concentración, hacia la existencia auténtica. Lo que, según Heidegger, nos anuncia la posibilidad de que hay una salida al estado de disgregación y una alternativa a los fenómenos de la caída —el fenómeno de la conciencia moral. Nuestra vida debe ser capaz de demostrarse a sí misma que esa forma más habitual que tiene de vivir no es su única posibilidad, que es incluso una forma de vivir que no significa la verdadera para el hombre sino únicamente la más común. Esta capacidad debe hallarse en nuestra propia existencia, en nuestras propias estructuras vitales, en relación con las estructuras que hemos analizado hasta aquí.

Cuando oímos la palabra «conciencia»[70] pensamos inmediatamente en el ámbito moral. Pero la tematización heideggeriana del con-

70. Téngase en cuenta que en checo no se presenta explícitamente el adjetivo moral con el que hemos diferenciado la traducción de *svědomí* de la de *vědomí.* Por ello, no traducimos aquí como «conciencia moral» para dejar ver mejor el sentido de la frase. (N. del R.)

cepto no pertenece al campo de la moral y la ética. La conciencia moral es, según Heidegger, un fenómeno que pertenece a la ontología de nuestro *sum*, es una parte del análisis ontológico de nuestro ser en el mundo. Esto no significa que este análisis sea irrelevante para la moral, significa sólo que con él no entramos en el terreno específico de la ética, en el terreno de la pregunta sobre el bien y el mal, sobre los compromisos y sobre las leyes morales, etcétera, sino que estamos en el terreno de los fenómenos que hacen posible que se realice, posteriormente, esa pregunta. Objeterán lo siguiente: vida auténtica frente a inauténtica, vida en disgregación o en concentración —aquí hay una valoración moral, una diferenciación entre dos cualidades vitales. La palabra *auténtico, propio*, es una valoración que en un sentido eminentemente formal es ética. Lo *propio* es algo tras lo cual vamos, algo por lo que tenemos que esforzarnos. Sin embargo, estas dos vertientes fundamentales que puede tomar el vivir no tienen en absoluto sentido de valoración moral, sino sólo ontológica. De lo que se trata es de la aprehensión de la estructura del ser que está en el mundo, no como una cosa ni tampoco meramente como forma viviente o como creación humana, sino como algo que tiene su propia e intransferible estructura, a la cual le es inherente tanto la posibilidad de vivir en la enajenación como la de beber de su propio manantial. En el momento en el que se alcanza la vida auténtica todavía no se ha resuelto ningún problema moral; ni siquiera se ha planteado. No hay que pensar que con la vida auténtica se llega a una vida moralmente irreprochable, que las cuestiones morales quedan con ella zanjadas. El problema de la moralidad no se soluciona con ello, ni siquiera se ha formulado, sino que se establece sólo el terreno en el que podemos hacernos la pregunta acerca del bien y del mal, acerca de la vida vacía y la vida plena. Por eso, a primera vista, el análisis heideggeriano de la conciencia moral puede parecer formal, incompleto, insatisfactorio.

Antes de analizar el fenómeno de la conciencia moral, nos detenemos un momento en ciertos aspectos de la forma inauténtica de la existencia, de la que ya hemos hablado. Esa forma de la existencia tiene su propio portador, ese que se llama a sí mismo yo. Este portador anónimo, impersonal, presupone que nuestro ser en el mundo no consiste únicamente en el trato con las cosas, sino también en ser con, jun-

to a los otros. Es algo tan originario como el uso de las cosas, a través del cual uno llega a comprenderse a sí mismo. Los otros son sujetos como nosotros que también se ocupan de las cosas y que tratan con las cosas.[71] Por ello estamos de alguna manera conectados en una especie de identidad. Del trato conjunto que tenemos ellos y yo en ese equilibrio con las cosas se puede pasar al trato directo con esos otros que están en el mundo en nuestra proximidad; aparte de la atención a las cosas, podemos prestar una atención directa a los otros. El interés en el prójimo es tan íntimo y tan fundamental que sólo con el trasfondo de nuestra vida común con los demás podemos entender la verdad esencial de lo que somos nosotros mismos en tanto que quienes viven en el trato con las cosas. Sin esa preferencia del habitar común a las relaciones utilitarias no sería explicable la aparición del anónimo público. Estamos originariamente interesados en el habitar común, que supone tanto para nosotros. De ahí ese fenómeno especial de que siempre somos en referencia a otros. En ese lugar en el que eminentemente se desarrolla nuestro ser en el mundo no estamos únicamente cada uno de nosotros, sino también esos otros con los cuales hablamos, con los que nos nivelamos. El habitar común no es una yuxtaposición indiferente, un mero estar uno al lado del otro, así como parece a primera vista. En realidad no se trata de algo tan neutral, sino de una forma de ser según la cual ponemos muchísima atención a ver cómo nos aparecemos a ojos de los demás, nos contemplamos continuamente, nos observamos mutuamente. El fenómeno del anónimo impersonal se explica realmente con el hecho de que junto al mero estar unos junto a otros se está dando continuamente un ser conjuntamente y en contra. Es una continua carrera consigo mismo para adelantarse a uno mismo, una continua necesidad de no quedarse atrás, la atmósfera de la continua observación del otro. Verdaderamente es aquí donde se origina el anónimo público, el mediocre y externamente advenedizo, externamente compuesto, yo. El yo que piensa como se piensa, que valora

71. En checo: «*Druzí jsou pro nás spolu-subjekty, spolu-zacházejícími, spolu-obstaravateli věcí*». Juega con el elemento *spolu*, equivalente aquí al alemán *mit* (utilizado por ejemplo en *spolubytí, spolupobyt*...). Literalmente significaría: «Los otros son cosujetos, co-tratando con las cosas, co-ocupándose con ellas». (N. del R.)

como se valora y que habla lo mismo que habla la gente, etc. Todos sus intereses y lo que representa en el mundo y en la sociedad es algo que se dispone según esa coexistencia, y ello de tal manera que no puede desarrollar la vida que proviene de las fuentes propias.

¿Qué implica, según Heidegger, la aparición de la conciencia moral? La conciencia moral pertenece al ámbito de la comprensión —de la autocomprensión. En la comprensión, juega un papel esencial el habla, la comprensión queda articulada en el habla. El hecho de que la conciencia es un fenómeno de la comprensión se expresa, utilizando una metáfora común y extendida, cuando hablamos de la voz de la conciencia. La conciencia es una voz. Esta voz habla su propio lenguaje. Debemos representarnos la relación entre la comprensión y el habla. La comprensión formulada explícitamente es algo distinto del habla. Para el habla la explicación es un fenómeno secundario, el habla es originariamente articulación del sentido. También cuando tratamos el fenómeno de la conciencia moral nos encontramos con un fenómeno especial del habla, que se proclama en modo de silencio. El silencio es una forma de habla. La voz de la conciencia moral se manifiesta apelando a algo pero, no obstante, haciéndolo en silencio.

La conciencia moral —tal y como Heidegger nos la presenta— no es ningún *daimonion* que dice *sí* o *no*. Ese viejo *daimonion* socrático es una voz curiosa que nunca le dice a Sócrates lo que tiene que hacer, sino que sólo le advierte cuando hay algo que no debe hacer. Pero incluso en esta antiquísima forma se manifiesta un fenómeno especial del habla en modo de silencio. El *daimonion* es naturalmente un fenómeno mucho más complejo que la conciencia, según lo analiza Heidegger; pertenece al ámbito de la ética, mientras que de lo que se trata aquí es de una estructura puramente ontológica.

Al intentar determinar este fenómeno nos encontramos con una paradoja: por una parte, el habla en modo de silencio; por otra parte, la apelación; es como si no cuadrara una cosa con otra. Llamar es algo que hacemos cuando queremos que alguien se vuelva, apelamos a quien queremos que se dé la vuelta. Alguien le pregunta a otro por el camino y, cuando el que preguntaba se va por donde no es, el otro, viéndolo mal encaminado, lo llama. También la palabra *apelación* o *voz de la conciencia* designa precisamente que de lo que se trata es de algo así como

un aviso, un ademán para que se vuelva uno. Silencio: voz que no dice nada porque no hay nada que decir a quienes, como nosotros, estamos como dispersos y extraviados entre las cosas.

Esta voz que nos dice que nos volvamos parece que fuera algo ajeno a nosotros mismos. Nos aproximamos con ello a la fuente de la interpretación de la conciencia moral como voz de un ser superior, como algo en nosotros que no proviene de nosotros. Hay interpretaciones teológicas de la conciencia moral según las cuales en ella se oyen los ecos de la voz de dios. Pero de quién es realmente esa voz es algo que se nos muestra cuando confrontamos el fenómeno de la conciencia moral con el del anónimo público. En tanto que enajenados de nosotros mismos y dispersos en el mundo, en tanto que anónimo público no nos queda más remedio que sentir esa voz como algo extraño; es algo que se encuentra en la lógica misma de ese fenómeno. Su emisor real lo conocemos a través del destinatario. El destinatario es el enajenado yo en tanto que anónimo público. Quién es el emisario lo entendemos cuando nos damos cuenta de la manera en que se apela al anónimo público. Esa voz apela al anónimo público de manera que se hace oíble, pero parece como que no se dirige realmente hacia él, como si no existiera. Es como una mirada silenciosa que se posa en algo; una mirada que se fija en algo, pero que es como si no viera, que mira como a través. Todo aquello con lo que el anónimo público se da importancia, todo lo que se figura, sus intereses y su forma de hablar y su ambigüedad, todo ello de repente queda obsoleto. Todo aquello con lo que, digamos, se justifica, todas las cosas básicas, todos sus valores, los pretextos de sus acciones y de su autoestimación, todo eso deja de tener vigencia. Ello es así porque la conciencia moral apela a nuestro propio yo, a nuestro propio ser. La cura, que padece con la situación de inhospitalidad en el mundo característica del hombre, reclama esta situación radicalmente originaria, este temple de ánimo primero, es decir, nos apela a la primigenia situación del ser-ahí en su estar puesto en el mundo. Todo aquello con lo que el anónimo público esperanzadamente pretende sustraerse a esa situación, todo lo que le sirve de alivio y le aligera de esa carga, de repente no vale nada, porque esta voz no escucha tales cosas, no se dirige a ellas. Ese anónimo público esa voz no la quiere oír, aunque realmente está hablando en dirección hacia él.

Esa voz que nos habla de esa manera reclama nuestro yo hacia su situación más originaria. ¿En qué consiste esa situación originaria? En el hecho de que somos y debemos ser, de que se nos ha adjudicado el ser en una desnuda e injustificada facticidad y finitud, una situación a la que nos abre la angustia, que es el temple de ánimo absolutamente originario, que es el situarnos en el mundo absolutamente más originario. Por eso el fenómeno de la conciencia moral se diría que aparentemente carece de motivación y de justificación. El fenómeno de la conciencia moral no es algo que se proclama con motivo de un delito, sino que se desencadena meramente porque sí. No tiene por qué ser necesariamente algo que reacciona ante la culpa. Diciendo esto, estamos cerrándolo y reinterpretándolo. La conciencia moral surge de las profundidades como una voz que nos recuerda quiénes somos en el fondo de nuestra existencia. Ese «de hecho somos y debemos llevar a cabo nuestro ser» no significa sufrimiento y hundimiento en la melancolía, lo que significa es que nuestro ser no es un trozo de lava en la luna, dicho con palabras de Fichte, sino algo que nos ha sido confiado y que tenemos que realizar y ello en una situación actual que está presente, en la cual estamos puestos sin que podamos imaginarnos otra. No somos aquello que nos gustaría hacer con nuestra existencia, sino que nuestra existencia ya está decidida, está programada de alguna manera por algo que no es ella misma.

Existir significa vivir en las posibilidades, pero no en unas posibilidades de carácter abstracto. Vivir en las posibilidades significa hacerlo con respecto a un programa práctico que llevamos a cabo en tanto que seres prácticos, en tanto que existencia que está siempre motivada y arrojada siempre sobre algo, adoptando siempre una actitud con la que esa existencia se identifica. Las posibilidades individuales de nuestra vida se subordinan a un concepto más elevado, al programa de cada día, y este de nuevo a un programa vital, el cual finalmente es o bien un programa de existencia inauténtica establecida desde fuera —la vida está siempre originariamente prescrita desde fuera—, o bien significa la conquista de esa sima profunda, el amanecer de algo como la existencia auténtica.

La conciencia moral nos apela a esta situación absolutamente originaria, de la cual *no* somos nosotros el fundamento sino al revés, estamos en ella fundamentada, es en ella en donde nuestra vida se desarro-

lla. Ese *no*, esa negatividad especial a la cual nos inclina esta voz, es el fundamento de todas las carencias de nuestra vida —lo más propio que hay en nosotros y a lo cual debo responder. Estoy situado en la vida de tal forma que yo no soy el fundamento, sino que estoy ya siempre arrojado a ella en vez de ser yo el que arroja.[72] No soy yo el que arroja, sino que soy arrojado. Estoy arrojado, pero ese proyecto no lo he determinado yo. En ello consiste la carencia originaria, la culpabilidad originaria, fuente de toda posible ulterior culpabilidad. Sólo el ser que tiene ese *no* en sus fundamentos ontológicos puede sentir después la culpa en cada caso particular.

La voz de la conciencia moral nos remite a la situación absolutamente originaria de nuestro ser que está originariamente fundamentado en una determinada negatividad, que parte originariamente de una situación de culpabilidad esencial. Ahora se hace evidente por qué esa voz tiene que hacerle arco al anónimo público, el cual, en todo caso, si la oye, queda en estado de confusión. Por ello, el anónimo público no es otra cosa que una evasión de esa situación originaria. Está concebido con la función de que el hombre no tenga noticia de ella, es el primer falseamiento de la verdad de nuestra existencia. Es aprovechamiento de nuestro ser-con junto a otros, con vistas a no sentirnos solos nosotros mismos.

La novedad del análisis heideggeriano de la conciencia moral reside en que lo realiza en términos ontológicos, estudia la conciencia en tanto que estructura ontológica del ser-ahí, la cual indispensablemente pertenece a la estructura de nuestro *sum* —en caso de que sea posible algo así como una forma de ser que no sea un mero estar ahí, que implica llevar adelante su propio ser y además llevarlo adelante en la

72. Patočka utiliza los términos *vrhat* (lanzar, arrojar) *vržen* y *vržený* (lanzado, arrojado) y el sustantivo *vrženost*, correspondiente al concepto heideggeriano de *Geworfenheit.* Guarda una clara relación con proyecto (*roz-vrh.* Se puede ver aún en la palabra castellana, pro-yecto). La traducción más propia sería algo como «yectar», para guardar la relación con «proyecto», sin embargo este término es extraño en castellano, salvo en el caso del «estado de yecto» (al ser ya conocida la expresión de Gaos). Siguiendo la opción de Rivera, que denomina al «estado de yecto» «condición de arrojado», optamos por traducir *vrhat* por «arrojar» y *vržen*, *vržený* por «arrojado». Véase el título al parágrafo 38 en Rivera, p. 197. (N. del R.)

propia finitud y de forma tal que dependemos de él, que estamos pendientes de él. Sólo ahora nos damos cuenta de lo que significan esos términos de sentido preciso que antes no podíamos comprender correctamente: «Forma de ser al cual le va mucho en su propio ser». No significa que al hombre lo que le afecta realmente sea su propia vida, que lo que pretenda sea imponer sus intereses, sino que lo que significa es esta determinada estructura ontológica que sólo posteriormente le deja al hombre elegir entre una vida pendiente de sus propios intereses o pendiente de otra cosa. Ello implica una fundamental posibilidad de la vida del hombre que puede o bien progresar en un sentido inauténtico o abrirse hacia posibilidades más profundas de vivir, en las cuales el sentido de su propia vida no está determinado de antemano o dispuesto desde fuera, sino que ese problema lo tiene que llevar continuamente consigo, enfrentándose con él de forma personal. Esa es la novedad de su análisis —el análisis de la conciencia en tanto que cierta estructura ontológica que caracteriza el ser humano en el mundo.

Por otra parte, esos fenómenos que Heidegger analiza ontológicamente de esta manera ya son conocidos en una perspectiva óntica desde hace tiempo. Aquello de lo que trata y que expone con una mirada ontológica Heidegger, lo encontramos ya en una maravillosa obra de Komenský,[73] uno de los productos de esa literatura de educación religiosa de amplias consecuencias y dimensiones, y que remite ulteriormente a problemas de interpretación teológica. Pero esos fenómenos antropológicos de los que hemos hablado están allí también presentes.

Al peregrino, que puede disfrutar del gran privilegio de contemplar desde las puertas del destino todos los caminos fatídicos que sigue la vida humana, todas sus formas y sus oficios, a este peregrino, apenas ha puesto un pie en el mundo, la reina del universo le suministra dos guías. Uno es Všudybud, el sabelotodo —la curiosidad vacía, la indiscreción—, y el otro es Mámení — el hermeneuta, el intérprete, que continuamente le explica al peregrino el sentido de todas las cosas que tiene a la vista: ofrece a sus ojos lentes para que no vea, y a su boca

73. Patočka fue un ilustre comeniólogo. Se trata de la obra de Komenský, *Labyrint světa a ráj srdce*, 1623.

una brida con la que lo conduce por donde quiere. Estos son los fenómenos degenerados que Heidegger analiza en relación con la comprensión. Pero los lentes no se ajustan bien: por un lado nos engañan pero, por otro, sospechamos algo. Después hacen el viaje por todos los oficios y las posiciones, por todos los intereses y relaciones del hombre, y en todas partes se repite la misma historia con el anónimo público. En todas partes el mundo se proclama al revés de lo que es. ¿Cómo acaba este estrafalario y grotesco peregrinaje? Se descifra un drama curioso. La reina del universo utiliza métodos cada vez más duros. El camino llega hasta el centro de su imperio, hasta su mismo palacio. Aquí empieza a hablar otra voz, diferente de la de Mámení y Všudybud, una voz que declama ahora violentamente contra cuanto hay. Cuando el peregrino huye, con el deseo de dejarlo todo atrás, llega hasta el final del mundo. Allí, ve un abismo, ve la nada, ve la situación en la que se encuentra el hombre siempre e intransferiblemente —y en este momento lleva puestos los lentes y la brida.

Entonces comienza el segundo acto. Una voz que dice: «¡Atrás!, ¡atrás! ¡Vuélvete!» Esta voz habla, es una diferencia. En el caso de Heidegger no habla. Y entonces aparece la interpretación teológica de esa voz: es la voz de aquel que puede conducir al hombre fuera del laberinto, de la situación falsificada en la que se encuentra. Entonces el peregrino recibe unos lentes nuevos, que muestran cómo son las cosas en realidad. Son unos lentes especiales que también lo muestran todo al revés, pero al revés justamente de como antes lo había visto. Dejamos aquí lo que pasa en la segunda parte.

Toda la estructura que hemos analizado de existencia auténtica e inauténtica, todos los rasgos originarios de la existencia más fundamental y más común (en el principio del Laberinto) —todos están aquí. Pero naturalmente no en forma de reflexión filosófica, sino en forma de mitificación poética. Y, con todo, hay algo en lo que se fundamenta y que la hace posible. No se trata sólo de entelequias poéticas. Cuando el poeta habla con nosotros, lo que nos está diciendo, en sentido esencial, no son juegos de niños. Naturalmente, es un juego también, pero es el único juego al que juegan las cosas cuando juegan consigo mismas, es decir, cuando se nos aparecen, cuando tiene lugar el fenómeno.

El significado de la conciencia moral en el plano ontológico consiste en que hace aparecer una posibilidad fundamental de autenticidad; muestra cómo el que vive de forma inauténtica puede, desde las profundidades de su propia estructura ontológica, encontrar el camino que va de la originaria disgregación hacia un escalafón superior. El fenómeno de la conciencia, que proviene de la cura, del estado radical de abierto que caracteriza su estructura ontológica, aparece en tanto que apelación que deja de lado, que hace caso omiso y que finalmente disuelve la presencia del anónimo público.

Según hemos visto, la cura se compone de tres momentos que integran unitariamente su estructura ontológica: existencia, facticidad y caída —por delante de sí, ya en el mundo, en medio de las cosas.[74] La cura es un proyecto arrojado. Esto significa vivir relativamente a sí en tanto que yecto, un estado caracterizado originariamente por un *no*, y, en el estar arrojado de ese proyecto, tener claridad sobre las cosas y sobre los otros seres humanos con los cuales nos relacionamos. Los tres componentes de la cura, las tres fases que caracterizan el ser-ahí —Heidegger las denomina éxtasis— nos informan de que la cura tiene esencialmente una estructura temporal, expresa esencialmente las tres dimensiones del tiempo. Pero el tiempo de nuestra existencia es un tiempo especial. Si hay que interpretar temporalmente los tres componentes de la cura, antes tenemos que darnos cuenta de que no podemos referirnos a la representación más común del tiempo, la que lo comprende como *continuum* unidimensional, es decir, una línea temporal en la cual los momentos temporales individuales se siguen los unos a los otros exteriormente. Desde el punto de vista de la línea temporal, los individuales *ahora*, cada una de sus fases, son como los componentes que se conforman los unos con los otros en un continuo temporal exterior, que entre sí no tienen nada en común fuera del hecho de que pertenecen a esa misma continuidad. Entretanto, en la cura hay una estructura temporal especial. De que es temporal no puede caber ninguna duda. Ese *ya* de nuestro estar situados en el mun-

74. *Před sebou, již na světě, při věcech.* Se corresponde con el pre-ser-se, ya-en-el-mundo, cabe los entes intramundanos de Gaos, y el anticiparse a sí... de Rivera. (N. del R.)

do indudablemente mira hacia atrás; el *pre* es una anticipación a lo que está verdaderamente dado; y en el presente del estar cabe las cosas que efectivamente están dadas las vivimos en el ahora al que alude la palabra misma de presencia-presente. Pero estos tres componentes están aquí a la vez. Podríamos aducir que en la línea temporal están también a la vez, y después nosotros los especializamos. Desde el punto de la línea temporal existe realmente sólo un *ahora* pero, sin embargo, si queremos entender esa línea como algo real, todos sus momentos precedentes deben estar de alguna manera retenidos y conservados tanto como tus momentos ulteriores anticipados; consecuentemente, esta línea presupone con su propia estructura lineal algo que no deja de ser temporal, pero que, también, al mismo tiempo no tiene una extensión temporal, sino más bien el carácter de un conjunto, algo como una mutua conformidad (mejor que contemporaneidad) de estas tres dimensiones.

Atendamos ahora a la relación que hay entre nuestra vida y esa estructura fundamental sobre la cual está edificada, entre el ser-ahí y aquello sin lo cual no es posible. Esta estructura temporal no tiene el carácter de *partes extra partes*, o de yuxtaposición de los *ahora* en el espacio; hay que darle un nombre especial que esté en relación con el fenómeno del tiempo y señale que en esta estructura está el origen de todo lo temporal: ese nombre es temporalidad —*Zeitlichkeit*. Ahora nos damos cuenta de que desde el principio todo nuestro análisis estaba afianzado en el esqueleto que constituye esta estructura de la temporalidad. En la existencia no auténtica vimos los fenómenos del temple de ánimo, de la comprensión, del encontrarse —los cuales eran precisamente fenómenos temporales, formas inauténticas del ser en el tiempo. Paso a paso, en ese análisis hemos ido descubriendo estructuras cada vez más fundamentales. La estructura de la existencia inauténtica, la estructura de la existencia al mismo tiempo inauténtica y auténtica —la de la cura, concretamente— se descubría en momentos originarios que se mostraban en tanto que momentos de originaria temporalidad.

Ahora hay que mostrar de qué manera la temporalidad misma puede entrar en juego, en qué modalidad puede presentarse, cómo ella misma se temporacía y es capaz de integrar todos los fenómenos precedentes de la existencia humana.

XIX

Volveremos una vez más sobre el análisis de la conciencia moral, tal y como lo hemos llevado a cabo, para, a partir de él, tener acceso a un estudio de la temporalidad, con la que nos ocuparemos después. Volvemos al análisis del propio carácter del ser-ahí, al desvelamiento de lo que hace del ser-ahí un fenómeno en tanto que totalidad, a lo que lo pone en el mundo como un todo.

En el curso del análisis, se ha mostrado que ninguna representación de todos y partes es apropiada para el ser-ahí. La totalidad del ser-ahí se desvela en una anticipación especial, en el por delante de sí que ha sido radicalmente caracterizado como el ser relativamente a la muerte. Esta anticipación es anticipación hacia lo que nos es más propio (lo más intransferible), hacia la posibilidad insuperable e irreferente del ser-ahí. Cuando decimos irreferente nos referimos a que todo aquello que no proviene del mundo interior no tiene ningún peso para esa posibilidad extrema, crítica, de nuestra vida y de nuestra estancia en el mundo.

También hemos mostrado que si esta característica formal de nuestra totalidad de nuestro ser en el mundo ha de convertirse en algo concreto y real, debe aparecerse en nuestra vida como su posibilidad interna. Nuestro originario estar en el mundo, nuestra vida, que habitualmente vive en la disgregación, en la autocomprensión a través de las cosas exteriores y a partir de situaciones ya preparadas, ya propuestas, debe tener la posibilidad en sí mismo de entender y decirse que esta forma de ser en la que estamos inscritos originariamente y que seguimos ya casi siempre no es la única posibilidad de ser, no es obligatoria. Y justamente en esta decisión es donde el fenómeno de la conciencia cumple su función especial.

La conciencia moral es una forma especial de la autocomprensión, de la relación con uno mismo, de la aprehensión de uno mismo pero no, de ninguna manera, en la reflexión, en la autocontemplación, sino en la comprensión de las propias posibilidades. Esta aprehensión, que se caracteriza como aperturidad,[75] tiene tres rasgos —la comprensión, el

75. En checo, *odemčenost*, sustantivo derivado de *odemknout* (abrir). Gaos habla del «estado de abierto», Rivera de la «aperturidad». Opto por la traducción de Rive-

temple de ánimo, el habla. Esta especial comprensión de sí/de lo propio de sí, no de lo que recibimos de fuera sino de aquello que somos en el núcleo de nuestro ser, porque lo exterior en este sentido es irrelevante, este aislamiento especial se declara a través de la conciencia moral en tanto que voz que habla aunque no diga nada. La clave del habla no está en la emisión lingüística, sino en la articulación de lo que vivenciamos, de lo que se nos da. La articulación toma forma en una cierta estructura. La voz de la conciencia moral habla sin palabras; habla de forma tal que nos pasa por alto en tanto que seres que viven en el mundo de una determinada manera, es decir, que desempeñan una serie de papeles, que tienen unos u otros significados, pasando por encima del anónimo público, de nuestro yo público, apunta a nuestra vida específica, a nuestro propio estar en el mundo, y nos apela a que nos demos la vuelta, nos incita a que retornemos a la original irreferencialidad o desarraigo, a la inhospitalidad original del estar en el mundo.

Hemos visto después que el fenómeno de la conciencia moral desvela en nuestro ser un aspecto especial —su ahondamiento en la propia negación. Y en tanto que cabría hacer corresponder esa negatividad y carencia interna de nuestra existencia con una nada radicada en el ente, es posible decir que el fenómeno de la conciencia nos llama a la nada esencial de la existencia, la nada de nuestra existencia en el mundo. Esa nada no tiene que ver con el pesimismo, con la melancolía sino únicamente con el hecho de que la conciencia moral desvela nuestro no-estar en casa,[76] descubre el hecho inconcuso de que somos y debemos ser, de que no somos los autores de nuestro ser y, sin embargo, tenemos que llevarlo adelante, de que somos responsables de él, de que nos ha sido consignado. No hemos originado nuestro propio ser, pero sí debemos ser su fundamento. Aunque no nos hemos dado el ser a nosotros mismos, tenemos que asumirlo. Nuestro ser no es meramente un hecho, sino que se dirige a nosotros como a quienes deben cargar con él, aunque sea haciéndole arco y dejándolo secarse en la indiferencia.

ra, al ser más cercana al término checo. Véase el título del parágrafo 40 en Gaos, p. 204 y Rivera, p. 206. (N. del R.)

76. Literalmente «nuestra sin-casa-idad». (N. del R.)

El hecho de que respecto a esta asunción no podamos hacer nada sino sencillamente asumirla, es decir, que debamos alcanzar y adelantarnos originariamente a nuestro ser, ese hecho contiene un concreto *no* de nuestra asunción; esa es una de las manifestaciones de la nada, de los aspectos negativos, que desvela la conciencia.

Otra manifestación de la nada está en la situación misma que debemos asumir. Vivimos en un proyecto de posibilidades, somos seres que hacemos proyectos, pero nuestras posibilidades no están puestas ante nosotros en abanico, sino que nos hemos decidido por alguna de ellas, en la cual procedemos y vivimos, y todas las demás están de alguna manera descartadas, rechazadas.

El tercer momento de nuestra negatividad es que nunca estamos a salvo de una caída en la impropiedad, en ese *no* en el que originariamente y por la mayor parte estamos; siempre somos susceptibles de volver a esa enajenación. La impropiedad que nos caracteriza originariamente, desde la cual nos recogemos en nosotros mismos, y que nos acompaña más a menudo, está con nosotros, de alguna manera, ya para siempre, ya sea que vivamos presos de la disgregación o nos hayamos recogido a nuestra interioridad.

La conciencia moral, por tanto, desvela que el hombre, en la estructura de su propio ser, está determinado por estas tres negatividades, y nos dice que estamos en un mundo en el cual se llevan a cabo movimientos de los que no somos los autores. Nuestra vida es una tirada que no hacemos nosotros, y justamente en esta situación, en la que el origen se nos escapa, justamente ahí estamos obligados a llevar a cabo nuestro propio ser, hacer que siga; en ese estado de carencia estamos ni más ni menos llamados a presentarnos frente a una vida que hemos comprendido en términos semejantes y a efectuarla dentro de ellos.

Y, verdaderamente, es en esta negatividad originaria en la que se fundamenta lo que podríamos llamar, hablando en términos ontológicos, la culpa, la insuficiencia del hombre. Todo lo que el hombre entiende concretamente como su obligación por una parte, y después como su incumplimiento con respecto a ella por otra, se desarrolla ya en el terreno de esta estructura originaria. A su teoría de la conciencia moral como conocimiento de una concreta y determinada culpa le podemos contestar a Heidegger que una culpa concreta, que sin duda es muy a menudo un

estímulo para que el fenómeno de la conciencia moral se dirija a él, es mucho más corrientemente un mero estímulo sin ser en absoluto el fundamento, el origen, la estructura genuina de tal fenómeno. Nuestra vida se comprende siempre de alguna manera. En vistas de esa comprensión emplea esquemas que, o bien extrae de sus propias estructuras —tal y como Heidegger y otros filósofos desde hace mucho se esfuerzan en hacer—, o bien extrae a partir de las estructuras que le son más cercanas y comunes, de las cosas de las que se ocupa, de las cosas del mundo. La aprehensión del fenómeno de la conciencia moral en tanto que algo que nos reprocha nuestra culpa y nos lleva hacia un propósito de enmienda es una mirada hacia nuestra vida desde el punto de vista del ocuparse con las cosas, no desde el de la vida misma. Esa estructura en la que tratamos con las cosas tiene carácter de reciprocidad —*do ut des*—; nos ocupamos de ellas con vistas a la utilidad que pueden proporcionarnos.

Aparte de eso, podemos preguntarnos si el análisis heideggeriano es tan formal como cabría esperar y si acaso a sus objeciones no les podemos oponer otras contraobjeciones. El principio de la conciencia moral está en equilibrio, es neutral respecto del bien y del mal. Podría extrañarnos el hecho de que la mala conciencia reaccione sólo con motivo de las faltas que cometemos con los demás, o sea, que se despierte en relación al polo del mal y no al del bien. Podemos llegar a una respuesta, teniendo en cuenta que, si es cierto que el fenómeno de la conciencia, lo mismo que el fenómeno del precursar,[77] de la confrontación con la propia finitud, es decir, con la totalidad de la vida, nos aligera del yo externo que no responde a la objetividad —en el cual se radica esencialmente lo más propio del egoísmo—, entonces se hace comprensible la interpretación vulgar según la cual el fenómeno de la con-

77. El término checo es *předběh*. *Před* es una preposición que significa «delante» y *běh* significa «carrera». Es un término estructuralmente paralelo al que utiliza Heidegger (*Vor-laufen)*. Gaos, intentando poner este juego de palabras en castellano, introduce el neologismo «precursar» (basándose en el adjetivo «precursor»); Rivera habla del «adelantarse». Aun a costa de continuar el neologismo, pues dicha palabra no ha tenido mayor continuidad fuera de Gaos y las referencias a él, optamos por «precursar», puesto que deja ver, aunque sea por medio de una nota aclaratoria, el juego presente en checo, equivalente al que se presenta en alemán. Cf. Gaos, p. 289; Rivera, p. 281. (N. del R.)

ciencia entra en juego siempre en relación con nuestro sentido de la culpabilidad frente a los otros.

El fenómeno de la conciencia moral forma parte de las facultades de nuestra autocomprensión, es el fenómeno de nuestra relación con uno mismo en tanto que principio activo de autocomprensión, de la comprensión de uno mismo en sus posibilidades. La autocomprensión tiene tres aspectos: un proyecto de las propias posibilidades, un cierto temple de ánimo y una cierta forma del habla, la aprehensión de estas estructuras.

¿De qué forma se presentan estas estructuras cuando esa autocomprensión se da a través de la conciencia? En este caso especial, el proyecto es aquello a través de lo cual el ser-ahí entra en contacto con su originaria negatividad, su nada. El temple de ánimo es el que se produce en ese momento en el que el ser-ahí se ve a sí mismo desnudo en la situación límite en que se enfrenta con su condición: que le han sido adjudicados el estar y el ser. Ello significa que su temple de ánimo fundamental es la angustia, la cual descubre nuestro ser en el mundo como un estar en un mundo inhóspito, un estado en el que existimos sin excepción en relación con las cosas y sobre el fundamento de nuestra dependencia de ellas, pero de tal manera que, al mismo tiempo, nuestra radicación última en el mundo es tal que las cosas, en determinadas circunstancias —precisamente cuando nos damos cuenta de este acontecimiento tan bello—, no nos dicen nada, no pueden decirnos nada. Y la manifestación del habla que pertenece a este momento de la conciencia es el acallamiento: no hacer ningún discurso. A esta forma de la autocomprensión que es una segunda aperturidad del hombre (aperturidad hacia sí y hacia las cosas, en la cual se radica eso por mor de lo cual nos interrelacionamos con las cosas y a partir de lo cual las comprendemos en tanto que aplicaciones prácticas), a esta manifestación de la aperturidad Heidegger la llama resolución.[78] Esto significa: la propuesta,

78. Patočka emplea el término *odhodlanost* (resolución, determinación), es un sustantivo derivado de *odhodlat se* (decidirse, resolver hacer algo). Podemos ver un paralelismo con los términos alemanes: *Entschlossenheit*, derivado de *sich entschließen*. Además, *entschlossenheit* guarda estrecha relación con *erschlossenheit*, que es la aperturidad (Rivera) o el estado de abierto (Gaos). A mi juicio, Patočka ha buscado transponer

la aceptación, el rendirse a las indicaciones que llegan desde la exterioridad aquí no tienen nada que hacer, se ha acabado con algo así.

La siguiente pregunta es: ¿de qué manera se relaciona la aperturidad con la posibilidad de todo el proyecto vital, el proyecto de la vida desde la perspectiva de su totalidad? La resolución y el precursar del ser finito respecto de su final, del ser relativamente a la muerte, son en realidad acaso no exactamente lo mismo, pero están imbricados tan conjuntamente que el estado de resuelto es el propio ser relativamente a su final. La conciencia moral desvela nuestra situación originaria, en ella estamos de manera irreferente, intransferible e irreemplazable. A través de los discursos silenciosos de la conciencia moral se nos desvela la verdad de que no hay otra posibilidad de vivir sino esa. Pero este reconocimiento debe ser siempre reconquistado nuevamente. La resolución no es un logro de una vez para siempre, es un estado tal que quien se encuentre en él debe estar y está constantemente al tanto de su propia precariedad, es un estado que siempre una y otra vez hay que reconquistar. Se nos aparece el siguiente panorama: en el precursar el final, la conciencia moral puede ser en sentido propio el entendimiento de la intransferibilidad de la situación fundamental en la que el hombre se encuentra.

¿Qué es lo que significa *in concreto* ese fenómeno de la autocomprensión, ese poder advenir a sí? El poder advenir a sí, a esa forma de ser que no vive en la disgregación, sino que es sorda a todo lo exterior, que se nos ha desvelado como fundamento más propio y no está de antemano absorbida, empleada o definida en beneficio de algo externo. Ese poder advenir a sí es el propio futuro.

¿A dónde quiere llegar este advenimiento? ¿De dónde proviene y a dónde se dirige? Llegar a ser uno mismo, ese advenir, es una adhesión a la propia negatividad. Es el proyecto de nuestra posibilidad más propia —en lo cual radica su mismo carácter advenidero. Retorna, vuel-

---

en checo el juego de palabras alemán, para *entschlossenheit* ha elegido *odhodlanost* (en lugar de otras alternativas) que guarda similitud con *odemčenost*. Gaos traduce como «estado de resuelto» y Rivera por «resolución. Optamos por la traducción de Rivera, pues es más cercana al checo (aunque conceptualmente la resolución se refiere al estado en que queda el *Dasein*) *Sein und Zeit,* apartado 60. (N. del R.).

ve hacia nosotros en tanto que arrojado en el mundo, en tanto que sujeto de ese movimiento que somos. En el llegar a ser nosotros mismos, el cual se vuelve hacia nuestra originaria situación en el mundo, a nuestro emplazamiento entre las cosas, hacia lo que ya siempre somos, es donde debemos cumplir lo que nos ha sido encomendado: ponernos a la altura de las cosas. El advenir adviene al ya en el mundo, al ser cabe. Una estructura ternaria que es indisoluble, porque ese advenir tiene sólo el sentido de volver hacia lo que ya somos (pasado), y ese ser cabe (presente)[79] no es posible de otra manera que a condición de ese movimiento que va del advenir hacia lo que ya somos.

Recordemos ahora de qué forma habíamos caracterizado nuestro ser en el mundo: en tanto que la cura en sus tres momentos; a) en el momento de la existencia —en el *por delante* de sí; b) en el momento de la facticidad —en el *ya*; y c) en el momento de la caída, es decir, de la caída en las cosas —*cabe* las cosas. Ahora tenemos tres momentos, pero de repente nos damos cuenta de en qué se radican, que forma su indisoluble unidad. Hasta ahora hemos visto su mutua relación, pero no los habíamos visto en esta íntima y última indisolubilidad. Ahora vemos por primera vez los fundamentos de esta unidad.

Ese advenir originario, que se vuelve sobre sí mismo y, en este retorno a sí, nos deja ser cabe las cosas —a esto Heidegger lo llama temporalidad. ¿Por qué no tiempo? Porque existen muchos conceptos de lo que es el tiempo, tal y como lo entendemos corrientemente —lo que muestra nuestro reloj está de alguna manera relacionado con este concepto, pero de una manera tal que para nosotros representa un oscuro problema.

Alcanzamos el concepto de temporalidad. En este momento culmina —por ahora— todo el análisis precedente. A través de este concepto clave se muestra que el análisis del ser-ahí, que parte de las formas impropias, se dirige hacia la elucidación del momento en el que esas formas impropias son abandonadas en beneficio de las estructuras ontológicas propias. Así que aquí, en el concepto de la temporalidad,

79. Juego de palabras intraducible, «ser cabe (presente)» es *bytí při (prítomnost)*, la preposición *prí* coincide con el primer elemento de la palabra «presente». (N. del R.)

tenemos el punto más profundo de todos los que hasta ahora ha sondeado este análisis, bajo la consideración de los cuales es posible dar a la estructura una calidad unitaria.

Hablemos ahora un poco acerca de los conceptos tradicionales de tiempo, teniendo en cuenta que los vamos a necesitar más adelante. Heidegger afirma —y con razón—, que el punto de partida de cualquier consideración filosófica sobre el tiempo, dejando aparte las exposiciones menos sistemáticas y circunstanciales de Platón, lo establece el análisis del tiempo que se encuentra en el libro cuarto de la *Física* aristotélica, a partir del capítulo 10 hasta el final.

Aristóteles analiza ciertos conceptos fundamentales, los cuales son reales o supuestas presuposiciones indispensables para la comprensión del movimiento, que es el asunto de esa compilación de tratados —no unitarios— que se llama Τὰ φυσικά. De lo que se ocupa es de la φύσις, uno de los más complejos y más importantes conceptos de la filosofía aristotélica —fuente interna de movimiento en el mismo ser. La φύσις está indiscriminadamente relacionada con el movimiento tanto como con el reposo. Hay ciertas cosas sin las cuales el movimiento es impensable. Κίνησις, μεταβολή —esta palabra los griegos la entienden en un sentido muchísimo más amplio que nosotros— significan algo así como cambio en general, proceso. Ya tomemos una u otra forma de movimiento, se trata siempre de un movimiento espacial, un cambio de lugar. Por eso hay que analizar el concepto de espacio. Hay algunos que creen que el movimiento no es posible sin el vacío —consecuentemente, Aristóteles se ocupa también del concepto de vacío. Además, el movimiento es un continuo de fases diferentes, las cuales se siguen unas tras otras, así que el movimiento presupone ese temporal *unas tras otras.*

Lo importante es que Aristóteles aborda el problema del tiempo dentro del contexto del análisis de la φύσις —cuyo horizonte demarcan los conceptos de movimiento y reposo en la naturaleza, en el mundo exterior. Al principio, Aristóteles dice que la concepción escéptica, según la cual el tiempo no existe, es exagerada. La fuente de tal escepticismo puede encontrarse en una consideración del tiempo que lo encuentra dividido en dos partes —una que ya ha pasado y otra que todavía no es. Entonces, ¿dónde está el tiempo? Es una consideración del tiempo que parte del punto de vista de la línea temporal. Entre lo

que ya transcurrió, y por tanto ha dejado de ser, y lo que todavía no es hay un puro punto sin extensión y en ese sentido también inexistente. Para todas las cosas compuestas de partes —de las que efectivamente se pueda decir que existen— rige una ley irrevocable según la cual durante la duración de su ser todas o al menos algunas de sus partes deben ser iguales a sí mismas. Mientras que en el caso del tiempo, que es una forma compuesta de partes, una de esas partes ha desaparecido, la otra está llegando, pero ninguna es. El punto en el que se encuentra ese *ahora* no es parte alguna. La parte es una cosa que se puede medir respecto de otra. El todo se puede componer de partes, pero, sin embargo, el tiempo no se compone de estos *ahora*. Entonces se plantea una pregunta difícil: si este *ahora* que divide el pasado del futuro dura un punto, o si constantemente se suceden unos a otros esos puntos sin duración.

De lo que aquí se trata es de lo que se conoce respecto a Aristóteles como exposición apodíctica. Una exposición desde el punto de vista de los problemas y de las dificultades que afectan a los conceptos fundamentales sin los cuales es imposible tematizar ningún tipo de estructuras ni de entes.

Dentro de esta exposición apodíctica se encuentra, además de los problemas que plantean los conceptos de pasado, futuro, o ese concepto del *ahora*, el comportamiento del tiempo en relación al cambio y al movimiento. La teoría recién expuesta afirma que el tiempo es lo mismo que cambio y movimiento. A lo cual se podría contestar que el cambio es un proceso que sufre un determinado objeto y que tiene lugar allí donde se sitúa este objeto que está cambiando, mientras que el tiempo está igualmente en todas partes para todas las cosas que están cambiando al mismo tiempo. Además, distinguimos el cambio con ayuda del tiempo, pero el tiempo no lo distinguimos con ayuda del tiempo —por tanto, el tiempo no puede ser el cambio.

Por otra parte, no hay tiempo sin cambio. Si no pudiéramos experimentar ningún cambio —es decir, en un sentido moderno, en nuestra experiencia—, si no tuviéramos la noticia de ningún cambio, entonces no tendríamos la sensación de que el tiempo pasa, lo mismo que sucede en la leyenda de los durmientes sardos, que duermen a la sombra de las estatuas de los héroes. Sumidos en el sueño, conectan el *aho-*

ra anterior con el inmediatamente subsiguiente que se da tras el despertar, así que, para ellos, lo que ha pasado entre esos dos instantes no significa nada ni cuenta nada. A sus ojos, el tiempo no ha pasado. (Hay también una leyenda muy conocida: un hombre se duerme en una montaña mágica y pasa toda su vida en un sueño. Se trata del tema mítico de los caballeros de Blanik). Como si no hubiera tiempo, como si no hubiera diferencia entre los *ahora*, como si hubiera un sólo *ahora* quieto. Pero si no hubiera diferentes *ahora* no habría tiempo. El tiempo puede existir sólo porque existen diferentes *ahora*, lo cual significa que el movimiento es algo que tiene diversas fases en las que siempre nuevamente podemos hacer un corte que significa y que designa la actualidad de los hechos. Teniendo en cuenta que cuando no podemos constatar ningún cambio desaparece nuestra conciencia del tiempo y parece que nuestra alma se queda congelada en un único punto igual a sí misma, y que por el contrario, tenemos noticia del tiempo cuando observamos que se da algún cambio, queda demostrado que el cambio y el movimiento son condiciones del tiempo. Esto no significa que tiempo sea cambio y nada más, sino que no puede darse sin cambio.

La pregunta sobre la esencia del tiempo empieza a formularse precisamente a partir de aquí. ¿En qué momento del movimiento radica el tiempo? Siempre somos conscientes del tiempo y del movimiento a la vez. Incluso en la carencia de impresiones, por ejemplo, en la oscuridad, en tanto que por lo menos en el alma se desarrolle un movimiento, nos parece que el tiempo pasa. Cuando experimentamos el tiempo como algo que pasa se nos muestra que se ha dado algún proceso. ¿Qué momento del proceso es el tiempo? La realidad del tiempo es la realidad de algo en ese proceso, no la realidad del proceso mismo. Tampoco se puede decir que el tiempo sea lo mismo que la serie de los *ahora*, porque los *ahora* son actuales y el tiempo está en intimidad con el hecho de que el movimiento tiene diferentes fases que se siguen unas a otras.

Se ha hablado del alma, del movimiento y del cambio que se dan en ella. De aquí se puede deducir algo como que el tiempo debería ser analizado con la misma medida en el mundo interior y en el exterior, en el mundo de la vida y en el de las meras cosas. Pero lo que a Aristóteles le interesaba mostrar realmente no era el hecho de que el tiempo

concuerda con nuestras vivencias, sino que el tiempo necesita de más de un *ahora*; para que sea posible hablar del tiempo tiene que haber más de un único *ahora*.

Y entonces dice Aristóteles: porque cada movimiento que un objeto cualquiera lleva a cabo es el paso de un lugar a otro, y dado que cada objeto en tanto que algo dotado de extensión representa una especie de *continuum*, la estructura del movimiento está imbricada en esa magnitud espacial. Es curioso comprobar que, al principio, Aristóteles nos mostraba que el tiempo no es una serie de *ahoras*, que no es algo así como una línea espacial, y ahora, de repente, se dispone a analizar el tiempo en relación con el espacio. Dado que la magnitud espacial es un *continuum*, el movimiento forma también un *continuum*. La continuidad del movimiento radica en la continuidad del espacio, de la extensión. Una cierta cantidad de movimiento responde a una cierta cantidad de tiempo que ha transcurrido. El concepto del orden está originalmente relacionado con la diferencia espacial y significa una posición en el espacio. La relación entre *antes* y *después* es originariamente una relación fundada en el espacio. Nos encontramos aquí con un momento muy digno de atención del análisis aristotélico. Aparentemente diríamos que la relación entre *antes* y *después* originariamente tiene un signo temporal. Sin embargo, Aristóteles dice *expressis verbis* que el concepto en el que se fundamenta ese orden, esa sucesión, es originalmente el concepto de extensión en el espacio. Y por el hecho de que a esa sucesión le es inherente la magnitud espacial, también le es inherente en la correspondencia con la tal magnitud el mismo movimiento: *desde allí-hasta aquí* es el principio y el final del movimiento, y también lo que limita la sucesión. El comienzo y el final del movimiento existen porque existen el comienzo y el final en el espacio. El orden, la sucesión que podemos constatar en el movimiento es, por lo que respecta a su fundamento, el movimiento mismo, pero por lo que respecta a su concepto, difiere del movimiento.

Pero también somos conscientes del tiempo cuando hacemos una serie de cortes en el movimiento y distinguimos las fases que son antes y después, y entonces hablamos del tiempo transcurrido cuando reconocemos la diferencia entre esas fases del movimiento. Ponemos unas fases junto a otras, en inmediación con las antecedentes, y a la vez las

entendemos como distintas. En el momento en que el alma diferencia dos *ahora*, en el momento en el que comprende dos cortes como distintos de aquello que se encuentra entre ellos, entonces empezamos a hablar del tiempo. A esa relación la llamamos tiempo, porque parece ser el tiempo lo que por los dos lados está circunscrito por dos *ahoras* como por dos puntos temporales. Cuando experimentamos una sucesión en sus fases tenemos que tener dos o más *ahoras*; entonces hablamos de tiempo, porque el tiempo es número, cuenta que afecta al movimiento en la sucesión de sus fases. Esta es la definición aristotélica de tiempo: esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del horizonte de que el movimiento tiene unas fases, de las cuales unas están antes y otras después.[80]

Pero, con todo, ¿en qué sentido el tiempo es número? Hay dos conceptos de número —por una parte lo que podemos contar, por otra parte aquello con lo que contamos. Para poder hablar del ejercicio de contar cosas tenemos que tener un concepto de lo que contamos. Por ejemplo un caballo; lo que contamos es un cierto número de caballos; la unidad, con la que contamos, es un caballo. El tiempo en tanto que número no es aquello con lo que contamos, sino más bien lo que contamos. Lo contamos con ayuda del movimiento: con ayuda de pasos regulares, movimientos astronómicos, etc. Al lado de la cuenta del tiempo se desvela siempre algo por medio de lo cual contamos el tiempo —algo como el reloj.

Otro motivo más del análisis aristotélico: el tiempo es número, tiene el ser del número, pero el número es algo que presupone un alma. El número no existe en el mundo exterior. La condición para que exista el número es que haya un alma que cuente. Esta circunstancia, Aristóteles la menciona, pero no la analiza de cerca.

Esta forma de afrontar el problema del tiempo —aparte de contadas excepciones de la tradición cristiana— se ha mantenido en la filosofía hasta el siglo XIX. La pregunta es si en el caso de la filosofía que se vuelve hacia el sujeto —fue ese aspecto precisamente el que Aristóteles dejó de lado— varía en algún sentido esta conceptualización. Se

80. Véase *El ser y el tiempo*, pp. 453-454.

diría que en Kant, que se esforzó por profundizar justo en ese aspecto más descuidado de la temporalidad, tendría que encontrarse algún cambio al respecto. Pero en principio no fue así. Cabe preguntarse si en la fase posterior de la filosofía especulativa alemana se alcanzó, con todo, un cambio de ese signo. Heidegger afirma que no. Según otros, es demostrable que en Hegel tenemos una estructura análoga a la de la temporalidad heideggeriana.

XX

Hemos redondeado todo el análisis precedente del ser del hombre en el mundo con la incorporación del fenómeno de la resolución anticipatoria, en la cual tiene lugar el desvelamiento de una manera propia de existir. También hemos dicho que en este fenómeno se desvela lo que supone el sentido propio de toda la estructura de la existencia del hombre: la temporalidad. La elucidación de la temporalidad la hemos interrumpido después con un excurso que es forzoso para que luego seamos capaces de entender correctamente el análisis de la temporalidad —es decir, un excurso sobre la tradicional conceptualización filosófica del fenómeno del tiempo. Por eso me gustaría primero resumir brevemente las ideas que expusimos en la última lección para después continuar con el análisis donde lo habíamos dejado. También me gustaría aplicar el resultado en el que hasta ahora ha desembocado el análisis —es decir, la elaboración de la temporalidad— a otras estructuras.

El análisis dio comienzo con un examen del ser del hombre en el mundo en el modo del impropio ser en el mundo, en el modo de la disgregación, en un vivir aparte de sí mismo y fuera de sí mismo. Después se formuló la pregunta que indaga por una posible totalidad, por un fenómeno en el que el habitar humano del mundo se dé en total. Primero la pregunta se hizo formalmente, de manera abstracta, y ello habida cuenta de que los análisis de la forma inauténtica de la existencia humana son análisis de algo que en tanto que disgregado es esencialmente incompleto, no clausurado. Esa pregunta formal acerca del todo adquiría un carácter concreto con la elaboración de un fenómeno

que supone el testimonio de que el ser-ahí cuenta en sí mismo con la posibilidad de caer en la cuenta de su propio estado originario de disgregación y de fuera de sí —este fenómeno era la conciencia moral.

El fenómeno de la conciencia moral ha sido tratado en el plano correspondiente al del examen de los rasgos de ser de nuestro ser en el mundo, por tanto no trataba de responder a problemas establecidos por la ética o la moral, aunque lógicamente también quedaban afectados, sino que se estudiaba con intenciones eminentemente ontológicas. La intención no era la de analizar fenómenos éticos o establecer algún fundamento para su análisis, sino la de elaborar la estructura interna del ser en el mundo en tanto que vitalmente suspenso entre dos posibilidades básicas —disgregación o concentración en sí.

La conciencia moral se aparecía como llamada, como la voz de la cura. La cura, la estructura básica del ser en el mundo, es una unidad formada por la facticidad, la existencia y la caída cabe las cosas. Esta estructura ternaria tiene la posibilidad de caer en la cuenta de su situación enajenada mirando su propio interior y, entonces, volver hacia sí misma. Por ello, la llamada de la conciencia apela al retorno al estado originario del hombre en el mundo, es decir, a esa situación originaria de emplazamiento en el mundo en la que no se da ninguna posibilidad de dejar atrás de una forma u otra esa situación ni ser capaz de decidir sobre ella. Tenemos que asumir nuestra situación. A esa asunción de la situación fundamental es a lo que nos llama la conciencia. Nos llama a ello porque en la disgregación, precisamente, esa tarea no ha sido asumida como se debe, es decir, no ha sido asumida por mí. Yo vivo en estado de yecto en el mundo, he sido puesto en él, no me he puesto yo a mí mismo; es algo comprobado a cada momento en cada acción y en la propia pasividad. Pero justamente esto es lo que me oculto en el estado de disgregación; con las relaciones sociales y objetivas que me acosan desde fuera como algo dado, viviendo como perdido entre las cosas, consigo olvidarme de esa situación originaria. Vivir en la disgregación significa vivir en tanto que anónimo público. A ese vivir es al que se dirige la conciencia moral pasándolo por alto, hablando como a través de él —de mí. La cura se habla a sí misma como traspasándose en tanto que anónimo público y se hace un llamamiento a dejar atrás esa situación fundamental caracterizada por tres negaciones.

Esta triple negatividad se sustenta, por otra parte, en el hecho de que mi propia situación en el mundo escapa a mi alcance, no puedo convertirme nunca en dueño de mí mismo y de mi propia facticidad. La facticidad es irremediable. Por otra parte, en esta facticidad —en tanto que yo, como su portador, nunca dejo de vivirla—, soy el fundamento de las propias posibilidades, del propio proyecto vital, y estas posibilidades están caracterizadas de nuevo con esa negatividad que les es inherente. Porque vivir en las posibilidades no significa algo así como elegir de entre un abanico de posibilidades disponibles, no significa una elección abstracta donde todo es posible, sino que significa ya siempre comprometerse con una serie de posibilidades fácticas, desechando otras que son inalcanzables. Desechar posibilidades pertenece esencialmente al vivir en posibilidades. Esto supone una segunda negatividad. La tercera es la incesante proclividad a recaer en la forma impropia de la existencia.

La posibilidad vital a la que somos así llamados es la vuelta a esa situación primigenia, y a su reconocimiento y acatamiento, que consiste en asumir la triple negatividad: es un llamamiento a convertirse en la sustentación de la propia negatividad, de la propia existencia en tanto que traspasada de parte a parte por la nada. Esta posibilidad adquiere una forma concreta como precursar de la última y más propia, más intransferible, posibilidad, la que no se puede confiar o encomendar a nadie, o sea, la posibilidad de la última imposibilidad que hay en la vida, es decir, precursar el propio fin. En este precursar, el fenómeno de la conciencia moral, que ha sido caracterizado como posibilidad de la existencia auténtica, se convierte en la realidad misma de esa autenticidad. En las tres características (no transferibilidad, no representabilidad, irreferencialidad) de esa absolutamente extrema posibilidad está contenida la preeminencia de ese propio movimiento de la existencia que consiste en su precursar el final. Ese propio ser relativamente a su final significa la realidad de la totalidad de nuestra vida. En el precursar eso que es intransferible, irreferente, eso que es lo más propio que tengo, en ello soy yo únicamente yo, en ello realizo la posibilidad básica que hasta ese momento me había sido escatimada, la que me ocultaba la forma disgregada de vivir y de la que hasta ahora había huido refugiándome en el anónimo público. La voz de la conciencia

moral nos enseña el camino hacia esa posibilidad, que pasa por la erradicación del anónimo público y el descubrimiento, la apertura, de la forma propia de la existencia.

¿Cuál es la estructura de la forma propia de la existencia? Es un cierto movimiento que llegamos a entender cuando nos damos cuenta de lo que era el llamamiento de la conciencia en tanto que voz de la cura. Es un llamamiento a la propia negatividad, que se podría caracterizar en un sentido altamente formal como la culpabilidad originaria de la existencia humana. La culpa es siempre algo que representa una carencia de mi propio ser, de donde sale esta absolutamente primaria negatividad, esta absolutamente primaria carencia, que por ello es posible designar también como culpabilidad original. Pero cuidado, no se está tratando aquí de nada relacionado con los conceptos éticos o religiosos. Para tales conceptos está claramente presupuesta la estructura fundamental de la culpabilidad originaria, de la negatividad humana, pero ahora no se vincula con estos conceptos. La culpa, en un sentido ético, moral, o incluso religioso, el pecado, digamos, son estados en los cuales el hombre a veces se encuentra y a veces no se encuentra, son consecuencia de nuestras acciones humanas, mientras que la negatividad absolutamente originaria caracteriza nuestro ser siempre, sin que el hombre pueda escapar nunca de ella. El llamamiento de la conciencia moral es verdaderamente la vocación a la asunción de esta situación insuperable e inevitable.

Si nos paramos un momento en el punto más profundo al que hemos llegado hasta ahora en nuestro análisis, vemos que todas las estructuras existentes del ser del hombre en el mundo, todas las estructuras de nuestro *sum*, de alguna manera especial se compendian en ese curioso movimiento que representa el acceso a sí. Este movimiento de la llamada, y luego la escucha de esa llamada, que se prolonga en la anticipación de la más extrema e intransferible posibilidad que nos abre paso a nuestra totalidad, es decir, que no vendrá después ninguna otra posibilidad que desvele todavía más nuestro existir —este movimiento es el acceso a uno mismo.

Llegados a este punto, me gustaría recordar las antiguas palabras del oráculo de Delfos: ¡Conócete a ti mismo! Γνῶθι σαυτόν. Este lema ha sido habitualmente comprendido en la historia del pensamiento

bajo una perspectiva intelectual, pero en realidad de lo que se trata es del movimiento en el ente de nuestro ser-ahí, en relación al cual aprehende la especial esencia de su propio ser. Sólo ahora entendemos lo que significa la máxima formal que aparecía al principio de nuestro análisis, es decir, que «el ser-ahí es un ente al cual en su ser le va este su ser»;[81] por primera vez ahora podemos concretizarlo. ¿En qué sentido le va su propio ser a la existencia? En el sentido de que se adhiere a su situación fundamental de estar puesto frente al ente en total y que se adhiere a la voz de la conciencia moral, que tiene voluntad de conciencia. Es concienciación.

Este paso hacia uno mismo, este acceso hacia uno mismo y hacia la estructura fundamental según la cual en el proyecto de las propias posibilidades estoy ya siempre junto a la más extrema, irreferente, intransferible y propia de todas la posibilidades que puedo llegar a experimentar —este paso va al mismo tiempo de vuelta hacia mí mismo, hacia la situación más originaria, fáctica e inevitable. Volver atrás desde un futuro hacia uno mismo es un movimiento curioso. Su estructura —desde lo que va a venir hacia aquello que ya siempre soy en realidad, pero que sólo ahora se me abre y desvela en su propio no-ocultamiento —eso es la temporalidad. Y la temporalidad —afirma Heidegger— es el fenómeno más propio y originario del cual dimana el hecho de que el hombre, en todo lo que hace y en todo con lo que se relaciona, debe estar y está en contacto con el tiempo y con los intervalos temporales.

Teniendo en cuenta esto, hay que reconocer que todos los análisis anteriores eran solamente preparatorios, y que ahora hay que repetirlo todo desde la perspectiva de la temporalidad.

¿De qué manera hay que repetir todos los análisis previos? ¿De qué manera podemos profundizar en ellos? Sólo a partir de la consideración acerca de cómo la temporalidad se realiza en sus diversos modos o, como dice Heidegger, cómo se temporiza.[82] Decir «se temporiza» es

81. *Sein und Zeit*, § 4. (N. del T.)

82. El término corresponde con la traducción checa, ed. cit., p. 389: *se časí*, que corresponde al alemán *sich zeitigen*, en *Sein und Zeit*, p. 350. Gaos traduce por «temporacia» (sustantivo: «temporacialidad») y Rivera por «temporizar» («temporización»).

como decir que se despeja. Es decir, cómo ella misma se aclara. La forma original en que la temporalidad se temporiza es la anticipación de la más propia, más irreferente y más intransferible posibilidad, que es al mismo tiempo la posibilidad de la imposibilidad de existir. Esta forma de temporización de la temporalidad proviene del precursar, del advenir, del futuro, y con ello nos muestra la dirección fundamental que absolutamente existe en la temporización de la temporalidad. Sin embargo sabemos que la temporización de la temporalidad no se realiza siempre a través de la anticipación de la posibilidad extrema, sino que también puede darse tal y como se despliega en nuestra vida cotidiana.

¿Cómo es la temporización de la temporalidad en su totalidad, en sus estructuras más fundamentales desde la perspectiva del precursar de la posibilidad extrema? El futuro, el advenir originario, es el precursar. El precursar y el advenir originario tienen en tanto que complemento necesario aquello hacia lo cual se dirige este movimiento —es decir, la vuelta a su postura original en tanto que ser-ahí abierto existente en el ente *en total*, a la original situación del ser-ahí en su nada, en la absoluta necesidad de asumirse, a la totalidad de lo existente. Lo cual significa que he sacado de la disgregación original aquello que soy yo mismo. Es una reiteración. El original *ya* en nuestra vida, el original tiempo pretérito, es una reiteración. No en el sentido de repetición mecánica, sino en un sentido bien distinto, es decir, en tanto que eso en lo que me recojo ya estaba aquí, pero no estaba para mí mismo en estado de abierto, en sentido de desvelamiento, no fui el que ahora soy; ahora por primera vez lo he elaborado, elegido, recogido. En ese sentido es una reiteración, una renovación. El pasado originario es renovación.

Al advenir originario, al futuro originario del precursar y al originario pasado de la renovación le es inherente también una relación originaria con lo que hay aquí, con las cosas a las que pertenece (constelación y situación), una relación con todo cabe lo cual es, todo lo que está dado y está presente, es decir, con la presencia originaria. Se trata de lo que me descubre mis posibilidades en tanto que posibilidades de

---

Optamos por la solución de Rivera, por ser menos extraña a oidos castellanohablantes. Véanse Gaos, p. 378, § 68 y Rivera, § 68 p. 357 (N. del T.)

un ser viviente auténticamente y con la mirada puesta en su final, que se halla en relación con la totalidad de su existencia; vislumbro las posibilidades que son realmente mías. Digamos que abriéndose mis ojos mediante esa anticipación, ahora por primera vez se me muestra la situación tal y como es. Este *abrir-y-cerrar-de-ojos* —el instante— me muestra la situación tal y como es. La situación no es una constelación de actos —esta pertenece al ámbito de la objetividad; la situación consiste en confrontar la existencia con todas sus circunstancias, con su mundo, con todo aquello a lo que ella habla y que a su vez le habla a ella. El fenómeno del instante, del *abrir-y-cerrar-de-ojos* es algo completamente distinto del fenómeno del mero *ahora*. El *ahora* es un momento del tiempo objetivo, es un corte en la línea temporal, el *ahora* tiene ante sí otros ahora y se cumple lo mismo que uno cualquiera de los *momentos* en el transcurso hacia el *ahora* actual. Mientras que, al contrario, ese instantáneo *abrir-y-cerrar-de-ojos* que desvela es algo perseverante, algo esencialmente imperecedero porque no se trata de un evento externo, sino más bien la aprehensión de algo que en los acontecimientos está en relación esencial conmigo mismo, algo que me muestra de qué es de lo que realmente soy capaz, es decir, me muestra mis más propias posibilidades. Estas posibilidades, de nuevo, no las entiendo como posibilidades abstractas, pero las aprehendo ya. El que vive en el instante, este ahora ya sí actúa. Vivir en el instante significa aprehender las posibilidades, desvelar la situación tal y como ella me habla a mí, probándome y constatándome a mí mismo eventualmente en ella. No de una forma adivinatoria o intuitiva; no es que el instante me dé una fuerza profética para desvelar lo que guarda la situación desde la perspectiva de mis proyectos vitales de la forma más apropiada y más efectiva. El instante es realmente algo así como el apercibir ciertas posibilidades con las cuales la existencia se encuentra comprometida de verdad, y al mismo tiempo el rechazo mediante un llamamiento incesante de todo lo que se aparece como inadecuado. El instante es algo que dura. Lo que queda como permanente en él es el momento del vivir en total, el ser relativamente al final, que constantemente nos empuja a vivir en el instante.

En la tríada de los momentos del precursar, la renovación y la instantaneidad, el precursar la extrema posibilidad y el estado de abier-

to —vivir constantemente en la certeza de nuestra posición y de nuestra tarea y de que tengo que asumirlas— se muestran en tanto que ya solucionados. ¿Por qué?

Pensemos ahora paralelamente en la forma inauténtica de la temporización. ¿Por qué decimos que esta forma que acabamos de referir es auténtica? Porque la totalidad de su estructura descansa en mí mismo, en mi propio precursar mi última posibilidad; la fuerza para llevar a cabo esa asunción y hacerme cargo de la situación en que estoy la tomo de mí mismo. Y sin embargo, en el caso inauténtico tengo también una estructura que incesantemente está caracterizando a la cura de forma absoluta —la unidad de la existencia, la facticidad, la caída cabe las cosas—; siempre estoy ante mí mismo, ya en el mundo y cabe algo que me ha sido dado, como consecuencia de lo cual se da también un paso, un acceso desde el futuro hacia algo que está antes. Formalmente, la estructura es la misma.

Pero ¿en qué consiste el futuro, el advenir, la anticipación, en la forma inauténtica? El advenir tiene aquí un carácter tal que no se temporiza a partir de mí mismo; me vuelvo hacia alguna parte que está fuera de mí mismo, hacia algo que se dirige hacia mí. Espero, dejo que algo se dirija hacia mí, soy orientado hacia algún sitio que está fuera de mí, y en esta solicitación estoy abierto para aquello que así me trata, pero de tal manera que estoy siempre como en la mera intención de ponerme a la altura de ello. Es una incesante intencionalidad. La forma inauténtica del futuro es en sus caracteres generales una voluntad de hacer algo.

¿Qué clase de pasado se corresponde con la forma inauténtica de temporacialidad de la temporalidad? Se trata de una forma de pasado que acaso podemos analizar a partir de un contraste con la forma auténtica de experimentar el pasado. La forma auténtica del pasado es renovación, y ello de tal manera que lo que soy me lo proporciono en tanto que abierto a través del rechazo de la disgregación. El pasado inauténtico es precisamente esta disgregación desde la cual me apelaba la voz de la conciencia, el olvido de mi propia situación originaria en el mundo, mi forma de ser consuetudinaria en la que me relaciono con el pasado como con algo que tengo ya a mis espaldas, algo que ya está cumplido, que se aleja, que va hacia su ocaso, que ya no existe. Es el pasado en tanto que olvido originario.

Volvamos ahora, en este contexto, al concepto de tiempo en Husserl. La retención de lo que tenemos ya a nuestras espaldas, de lo que ha tramontado a algún sitio ya fuera de nuestro alcance, de lo que ha pasado de la presencia viva —eso es el olvido originario. Husserl lo formula positivamente, como si en ese respecto se diera una actividad propia, aunque no obstante llama la atención sobre el hecho de que este proceso en general es, de alguna manera curiosa, un proceso pasivo, que es una síntesis pasiva, una conservación pasiva del pasado que no es un rendimiento de nuestra memoria, o de un activo alcanzar y contactar y convocar nuevamente lo que ya ha pasado. El olvido originario es nuestro primer pasado. El recuerdo es posible sólo a condición de un olvido más fundamental. Olvidar no es una modalidad negativa del recuerdo. Naturalmente, hay que distinguir entre un olvido originario, que es algo así como si la experiencia se alejara de nosotros, y un olvido en sentido secundario, que se realiza sólo a partir del olvido originario y supone ya una convocación activa.

El presente originario y no auténtico es aquel que se deshace en su propia presentación, que llega desde fuera, que se dirige a nosotros, se deshace en el *ahora*, sin que esta descomposición afecte de ninguna manera a nuestra situación vital tomada en su totalidad, sin que de estos fragmentos se origine, y a través de ellos salga a la luz, ninguna situación real.

Al confrontar los diferentes modos de la temporacialidad de la temporalidad unos con otros, vemos que es imposible comprender la temporalidad, el fenómeno absolutamente originario del que parten todos los otros fenómenos temporales, como una estructura estática. La temporalidad se temporacía de diversas maneras; es modificable en sus estructuras. La anticipación —el hecho de que vivimos ante nosotros mismos— se temporacía a través de dos maneras posibles, por ejemplo: en una anticipación de la posibilidad intransferible o en la voluntad de hacer algo que está esperando a algo que viene desde fuera. El pasado originario —el ya en el mundo— es modificable en la renovación o en el mero olvido de nuestra situación originaria. El presente es modificable en una receptivamente complaciente disgregación de las cosas actuales, o en el instante que trasciende la situación.

como decir que se despeja. Es decir, cómo ella misma se aclara. La forma original en que la temporalidad se temporiza es la anticipación de la más propia, más irreferente y más intransferible posibilidad, que es al mismo tiempo la posibilidad de la imposibilidad de existir. Esta forma de temporización de la temporalidad proviene del precursar, del advenir, del futuro, y con ello nos muestra la dirección fundamental que absolutamente existe en la temporización de la temporalidad. Sin embargo sabemos que la temporización de la temporalidad no se realiza siempre a través de la anticipación de la posibilidad extrema, sino que también puede darse tal y como se despliega en nuestra vida cotidiana.

¿Cómo es la temporización de la temporalidad en su totalidad, en sus estructuras más fundamentales desde la perspectiva del precursar de la posibilidad extrema? El futuro, el advenir originario, es el precursar. El precursar y el advenir originario tienen en tanto que complemento necesario aquello hacia lo cual se dirige este movimiento —es decir, la vuelta a su postura original en tanto que ser-ahí abierto existente en el ente *en total*, a la original situación del ser-ahí en su nada, en la absoluta necesidad de asumirse, a la totalidad de lo existente. Lo cual significa que he sacado de la disgregación original aquello que soy yo mismo. Es una reiteración. El original *ya* en nuestra vida, el original tiempo pretérito, es una reiteración. No en el sentido de repetición mecánica, sino en un sentido bien distinto, es decir, en tanto que eso en lo que me recojo ya estaba aquí, pero no estaba para mí mismo en estado de abierto, en sentido de desvelamiento, no fui el que ahora soy; ahora por primera vez lo he elaborado, elegido, recogido. En ese sentido es una reiteración, una renovación. El pasado originario es renovación.

Al advenir originario, al futuro originario del precursar y al originario pasado de la renovación le es inherente también una relación originaria con lo que hay aquí, con las cosas a las que pertenece (constelación y situación), una relación con todo cabe lo cual es, todo lo que está dado y está presente, es decir, con la presencia originaria. Se trata de lo que me descubre mis posibilidades en tanto que posibilidades de

---

Optamos por la solución de Rivera, por ser menos extraña a oidos castellanohablantes. Véanse Gaos, p. 378, § 68 y Rivera, § 68 p. 357 (N. del T.)

un ser viviente auténticamente y con la mirada puesta en su final, que se halla en relación con la totalidad de su existencia; vislumbro las posibilidades que son realmente mías. Digamos que abriéndose mis ojos mediante esa anticipación, ahora por primera vez se me muestra la situación tal y como es. Este *abrir-y-cerrar-de-ojos* —el instante— me muestra la situación tal y como es. La situación no es una constelación de actos —esta pertenece al ámbito de la objetividad; la situación consiste en confrontar la existencia con todas sus circunstancias, con su mundo, con todo aquello a lo que ella habla y que a su vez le habla a ella. El fenómeno del instante, del *abrir-y-cerrar-de-ojos* es algo completamente distinto del fenómeno del mero *ahora*. El *ahora* es un momento del tiempo objetivo, es un corte en la línea temporal, el *ahora* tiene ante sí otros ahora y se cumple lo mismo que uno cualquiera de los *momentos* en el transcurso hacia el *ahora* actual. Mientras que, al contrario, ese instantáneo *abrir-y-cerrar-de-ojos* que desvela es algo perseverante, algo esencialmente imperecedero porque no se trata de un evento externo, sino más bien la aprehensión de algo que en los acontecimientos está en relación esencial conmigo mismo, algo que me muestra de qué es de lo que realmente soy capaz, es decir, me muestra mis más propias posibilidades. Estas posibilidades, de nuevo, no las entiendo como posibilidades abstractas, pero las aprehendo ya. El que vive en el instante, este ahora ya sí actúa. Vivir en el instante significa aprehender las posibilidades, desvelar la situación tal y como ella me habla a mí, probándome y constatándome a mí mismo eventualmente en ella. No de una forma adivinatoria o intuitiva; no es que el instante me dé una fuerza profética para desvelar lo que guarda la situación desde la perspectiva de mis proyectos vitales de la forma más apropiada y más efectiva. El instante es realmente algo así como el apercibir ciertas posibilidades con las cuales la existencia se encuentra comprometida de verdad, y al mismo tiempo el rechazo mediante un llamamiento incesante de todo lo que se aparece como inadecuado. El instante es algo que dura. Lo que queda como permanente en él es el momento del vivir en total, el ser relativamente al final, que constantemente nos empuja a vivir en el instante.

En la tríada de los momentos del precursar, la renovación y la instantaneidad, el precursar la extrema posibilidad y el estado de abier-

to —vivir constantemente en la certeza de nuestra posición y de nuestra tarea y de que tengo que asumirlas— se muestran en tanto que ya solucionados. ¿Por qué?

Pensemos ahora paralelamente en la forma inauténtica de la temporización. ¿Por qué decimos que esta forma que acabamos de referir es auténtica? Porque la totalidad de su estructura descansa en mí mismo, en mi propio precursar mi última posibilidad; la fuerza para llevar a cabo esa asunción y hacerme cargo de la situación en que estoy la tomo de mí mismo. Y sin embargo, en el caso inauténtico tengo también una estructura que incesantemente está caracterizando a la cura de forma absoluta —la unidad de la existencia, la facticidad, la caída cabe las cosas—; siempre estoy ante mí mismo, ya en el mundo y cabe algo que me ha sido dado, como consecuencia de lo cual se da también un paso, un acceso desde el futuro hacia algo que está antes. Formalmente, la estructura es la misma.

Pero ¿en qué consiste el futuro, el advenir, la anticipación, en la forma inauténtica? El advenir tiene aquí un carácter tal que no se temporiza a partir de mí mismo; me vuelvo hacia alguna parte que está fuera de mí mismo, hacia algo que se dirige hacia mí. Espero, dejo que algo se dirija hacia mí, soy orientado hacia algún sitio que está fuera de mí, y en esta solicitación estoy abierto para aquello que así me trata, pero de tal manera que estoy siempre como en la mera intención de ponerme a la altura de ello. Es una incesante intencionalidad. La forma inauténtica del futuro es en sus caracteres generales una voluntad de hacer algo.

¿Qué clase de pasado se corresponde con la forma inauténtica de temporacialidad de la temporalidad? Se trata de una forma de pasado que acaso podemos analizar a partir de un contraste con la forma auténtica de experimentar el pasado. La forma auténtica del pasado es renovación, y ello de tal manera que lo que soy me lo proporciono en tanto que abierto a través del rechazo de la disgregación. El pasado inauténtico es precisamente esta disgregación desde la cual me apelaba la voz de la conciencia, el olvido de mi propia situación originaria en el mundo, mi forma de ser consuetudinaria en la que me relaciono con el pasado como con algo que tengo ya a mis espaldas, algo que ya está cumplido, que se aleja, que va hacia su ocaso, que ya no existe. Es el pasado en tanto que olvido originario.

Volvamos ahora, en este contexto, al concepto de tiempo en Husserl. La retención de lo que tenemos ya a nuestras espaldas, de lo que ha tramontado a algún sitio ya fuera de nuestro alcance, de lo que ha pasado de la presencia viva —eso es el olvido originario. Husserl lo formula positivamente, como si en ese respecto se diera una actividad propia, aunque no obstante llama la atención sobre el hecho de que este proceso en general es, de alguna manera curiosa, un proceso pasivo, que es una síntesis pasiva, una conservación pasiva del pasado que no es un rendimiento de nuestra memoria, o de un activo alcanzar y contactar y convocar nuevamente lo que ya ha pasado. El olvido originario es nuestro primer pasado. El recuerdo es posible sólo a condición de un olvido más fundamental. Olvidar no es una modalidad negativa del recuerdo. Naturalmente, hay que distinguir entre un olvido originario, que es algo así como si la experiencia se alejara de nosotros, y un olvido en sentido secundario, que se realiza sólo a partir del olvido originario y supone ya una convocación activa.

El presente originario y no auténtico es aquel que se deshace en su propia presentación, que llega desde fuera, que se dirige a nosotros, se deshace en el *ahora*, sin que esta descomposición afecte de ninguna manera a nuestra situación vital tomada en su totalidad, sin que de estos fragmentos se origine, y a través de ellos salga a la luz, ninguna situación real.

Al confrontar los diferentes modos de la temporacialidad de la temporalidad unos con otros, vemos que es imposible comprender la temporalidad, el fenómeno absolutamente originario del que parten todos los otros fenómenos temporales, como una estructura estática. La temporalidad se temporacía de diversas maneras; es modificable en sus estructuras. La anticipación —el hecho de que vivimos ante nosotros mismos— se temporacía a través de dos maneras posibles, por ejemplo: en una anticipación de la posibilidad intransferible o en la voluntad de hacer algo que está esperando a algo que viene desde fuera. El pasado originario —el ya en el mundo— es modificable en la renovación o en el mero olvido de nuestra situación originaria. El presente es modificable en una receptivamente complaciente disgregación de las cosas actuales, o en el instante que trasciende la situación.

Lo que acabamos de presentar se puede ilustrar de una forma más clara diciendo —al uso popular— lo siguiente: lo que implica vivir —esa vida que tiene en sí un sentido que abraza todos sus momentos, que realiza un programa, que quiere algo, esa vida que se vive en su totalidad— es una asunción del hecho de que la misión que ha venido a realizar está incorporada en el lapso finito de su curso. En la anticipación que posibilita la propuesta del programa vital se columbra una situación que me dice de alguna manera, que me muestra, qué es lo que puedo realizar en las circunstancias prácticas de cada día, cuáles son las exigencias del momento. Por ejemplo, en el caso de los protagonistas de la modernidad, para quienes de lo que se trataba era de la exposición de un hasta entonces inaudito esquema de la naturaleza, de la fundación de las modernas ciencias naturales y la técnica moderna; aquellos que se comprometían con este proyecto seguirían un programa vital según su propia situación. Les correspondía una determinada tradición histórica, especialmente a ingenios tales como Descartes o Galileo. En ese momento concreto que estaban viviendo, dentro del cual se encontraban inapelablemente condicionados por una determinación histórica, estos hombres comprendían la medida de su proyecto vital según eventualidades fácticas, contingentes, que primero cierran el paso para volver a permitirlo otra vez. Así se realiza el proyecto vital del hombre en el mundo, todos los acontecimientos históricos se llevan a cabo así.

Volvamos ahora a la tradición de la filosofía del tiempo. Hemos estado examinando una filosofía del tiempo que es fundamental desde el punto de vista histórico, el análisis aristotélico que se encuentra en el libro cuarto de la *Física* nos muestra que el tiempo es el cómputo del movimiento, pero no el movimiento mismo sino más bien la forma en que medimos o contamos el movimiento, el número del movimiento desde la perspectiva de lo que precede y lo que viene después. Hay dos conceptos de número, aquello que se cuenta y aquello con lo que se cuenta. El tiempo no es aquello con lo que se cuenta. Se cuenta con ayuda de movimientos regulares que nos son ya siempre accesibles en nuestro cuerpo o como relojes naturales y perfectísimos que están ya siempre antes que nosotros esperándonos en el mundo.

El número presupone la facultad de contar, lo cual, a su vez, presupone un alma. Únicamente por el hecho de que el alma cuenta el tiempo se hace posible. Pero ¿cómo puede el alma aprehender algo que huye, que no está aquí? El caso es que se trata de algo, de lo cual Aristóteles afirma que es capaz de hacerlo. Pero ¿cómo? Evidentemente, el alma tiene la facultad de recordar, que es la que le permite que este movimiento que está siempre en huida y en retirada, que nunca está reunido consigo mismo, no obstante, pueda permanecer. Pero ¿qué es lo que esto significa? Los problemas que plantea esta estructura se nos hacen evidentes cuando la comparamos con la estructura del olvido. La retentiva no es algo simple, presupone toda una serie de fenómenos. Se trata de un problema que, desde los comienzos aristotélicos, la filosofía ha considerado sólo en general y como potencialmente resuelto, pero en realidad habría que decir que lo ha descuidado. Por una parte, el análisis aristotélico del tiempo —el tiempo como aquello que se numera en el movimiento— encontró una aceptación prácticamente general como si fuera algo, digamos, que caía por su propio peso. El tiempo es lo que sucede en los relojes —unos números que hay en la esfera de los relojes en la que se mueven las manecillas. Pero por otra parte se trata de un análisis esencialmente incompleto. La filosofía parece no haberse dado cuenta de esta tarea incompleta.

Lo que Aristóteles caracterizó como la actividad de la ψυχή es una función de todo ser vivo. Pero cuando la ψυχή cuenta, entonces se trata de una función vital pero de una clase especial y que no puede llevar a cabo cualquier forma de ser vivo sino sólo aquel que sabe contar, lo cual significa juzgar, abstraer, tener conceptos —todo lo que pertenece al ámbito de la comprensión y de la ciencia, por lo menos en el sentido ya habitual de estos términos. Evidentemente, también contamos al margen de la ciencia, pero el dominio propio de algo como contar es realmente la ciencia, lo cual significa una producción activa de conocimientos. Hay cosas que están claras, que podemos comprender sin tener que poner en juego esa producción activa. *Cum grano salis*[83] todas las experiencias con sentido son en cierto sentido construcciones, pero construcciones espontáneas que, precisamente, no perci-

83. En latín en el original. (N. del R.)

bimos en tanto que tales. Se puede construir de una forma que no sea exclusivamente activa, basta con abrir los ojos y ver. Pero en el caso de contar, no basta con abrir los ojos; hay que aprender, hay que llevarlo a cabo de forma activa o, como mínimo, realizarlo activamente según un patrón externo. Este patrón no lo hallamos en el mundo, es un ámbito que pertenece a lo que llamamos razón, entendimiento razonable. Todo esto es lo que implica el término alma.

Kant consideraba el tiempo en términos distintos que los de Aristóteles; no entendía el tiempo a partir del número. En Kant, el tiempo es una forma del sentido interno. El sentido es lo que recibe las impresiones; cuando Kant habla de sensibilidad se refiere a una forma de receptividad. El tiempo es una forma de la receptividad, no una producción numérica activa, tal y como lo era para Aristóteles. A tal afirmación le corresponden una serie de fundamentos fenoménicos. El tiempo pasa, lo queramos o no. No funciona lo mismo que una actividad del pensamiento, como la estimación o el cálculo, algo que depende de la libre elección y que permanece sujeto a ella. El tiempo nos lleva con él sin que podamos oponer resistencia. Es imposible imaginarse una experiencia que no transcurra en el tiempo. Cuando hablamos del sentido, nos referimos a que en la receptividad algo se me hace evidente, tengo sensaciones. Existe una separación tradicional entre el sentido interno y el externo. El sentido externo es la receptividad de aquello que no somos nosotros mismos. Su forma es el espacio. El sentido interno es la receptividad de aquello que somos nosotros mismos. De alguna manera, somos seres capaces de representación, tenemos vivencias continuamente. Si tomamos esas vivencias como representaciones, entonces el sentido interno es la que alberga la conciencia en tanto que recepción pasiva de nuestras propias vivencias, de su diversidad y desarrollo. Esto es ya una insinuación de su forma temporal. Todas esas vivencias se relacionan unas con otras siempre según un modelo concreto, es decir, según el orden de una diversidad linealmente continua. Cuando Kant habla de la forma del sentido interno, lo que tiene en mente es que esta diversidad linealmente continua es algo que se originó, de alguna manera, en nuestra interioridad, algo que se formó dentro de nosotros. Por eso dice que el tiempo se origina en la *autoafección* del sujeto. El sujeto es el conjunto de las vivencias, de las repre-

sentaciones. Verdaderamente, en la actualización de las representaciones —en el hecho de que tiene más y más representaciones—, es donde tiene conocimiento de sí mismo; esas representaciones son las que conducen al sujeto hacia sí mismo, el sujeto es lo que es gracias a ellas.

Kant cree que ya no se puede decir más sobre el fenómeno del tiempo; que es imposible ir más allá de la constatación de esa autoafección subjetiva en forma de sucesión de *ahoras* que se da en las facultades interiores de las que depende el acto de la representación. En lo que se refiere a su estructura formal, Kant no supera las bases establecidas por la metafísica de Wolff y Baumgarten para la definición del tiempo en tanto que orden sucesivo integrado en el ámbito de una continuidad cuantitativa —*ordo sucessionis in serie quantitatis continuae.* Y afirma que no podemos rebasar el nivel de profundidad de esta constatación —que el tiempo se origina en la autoafección del sujeto, que consiste en una computación de los procesos que se dan en el mismo en el aparecer interior de las representaciones. Si hacemos caso de tales afirmaciones, consecuentemente, parece que estamos como maniatados ante la posibilidad de llevar a cabo un análisis más profundo que examine sustancialmente la forma en que se da esa actividad receptiva de signo tan especial. El tiempo no es una forma de actividad de nuestro pensamiento a través de la cual el alma confecciona un cierto dato —esto significaría que se está dando un acto cognoscitivo creador que no le es propio al hombre esencialmente— sino que más bien es una receptividad cuya forma, cuya apariencia y origen podemos únicamente constatar en la autoafección del sujeto. Eso es todo. (En otro lugar, en realidad, el mismo Kant alcanza una mayor profundidad en sus reflexiones acerca del fenómeno del tiempo en la estética trascendental, pero justo cuando no está hablando del tiempo explícitamente.)

Aquí reside la explicación de los análisis husserlianos de la conciencia temporal. Husserl no podía sentirse satisfecho con la constatación sin más del *ordo sucessionis in serie quantitatis continuae,* sino que se preocupó de mostrar cómo era posible algo así. En su esquema temporal, y basándose en la actividad de retención y protención que enmarca la experiencia del presente, mostró de qué manera es posible esa síntesis pasiva que conduce a la creación de la extensión de la temporalidad,

de la línea temporal y del tiempo unitario. En esta sobresaliente revisión de la perspectiva kantiana, tenemos un primer bosquejo que aunque todavía tiene características altamente formales, no tratándose todavía de una temporalidad concretamente existencial, ya es un análisis de la temporalidad en sí.

XXI

En la última lección hablamos acerca del desarrollo histórico de la conceptualización del tiempo que hereda Kant. Hablamos de que el concepto de tiempo en Kant como *ordo consecutionis in serie continuita* responde esencialmente a la definición tradicional en la línea Leibniz-Wolff, en la cual está supuesta la conceptualización aristotélica del tiempo en tanto que cómputo en el horizonte de lo que antecede y lo que prosigue. La *series continua* está siempre en referencia a una *quantitas*, pero esta puede ser *continua* o *discreta*. El cómputo es una *quantitas discreta*, pero el contar aristotélico es cómputo de un movimiento en tanto que algo que es continuo. El tiempo en Kant es una forma del sentido interno. El sentido es siempre una receptividad, en este caso no se trata de una receptividad de las cosas exteriores, sino vuelta hacia el carácter fundamental de la vida interior, la cual es básicamente facultad de representación. Aquí Kant está básicamente de acuerdo con la tradición del subjetivismo moderno que comienza con Descartes. El sentido interno es una receptividad de la propia actividad representadora en sí misma. Se habla de la autoafección, que es el fundamento del tiempo. En este punto, las reflexiones kantianas se detienen porque su autor cree que preguntarse por el *por qué* de esta forma, por el *por qué* se aparece como un *continuum* unidimensional de relaciones de *antes* y *después*, es una pregunta inapropiada a la cual no se puede responder sino diciendo que es así. Por último, hemos aludido a la conceptualización husserliana del tiempo interior, que se organiza como una unidad de presente, de retencionalidad y protencionalidad, y que constituye un intento de ir más allá de la resignada respuesta kantiana ante el problema.

Heidegger en *Sein und Zeit* dice que la conceptualización del tiempo en Hegel sigue los mismos supuestos tradicionales a los que tam-

bién se atiene Kant; sólo se diferenciarían en que Hegel vuelve al análisis aristotélico del tiempo incorporándolo según las pautas de su pensamiento al sistema de derivación dialéctica de categorías. ¿En qué consiste el análisis hegeliano del tiempo?

No buscaremos la respuesta en los textos de la *Lógica* hegeliana ni en los de la *Enciclopedia*, en los que se habla principalmente sobre el tiempo y el espacio, sino en textos del joven Hegel de la *Realphilosophie* de Jena, en cuyo tomo segundo se puede encontrar un análisis interesante. Heidegger tiene razón cuando dice que el núcleo del análisis hegeliano es también el concepto de *ahora*. Hegel dice, lo mismo que Aristóteles, que aquello sin lo cual no habría tiempo es el *ahora*, que el alma constata, y que decimos que pasa el tiempo cuando el alma una vez y luego otra vez dice *ahora*; el tiempo que ha pasado es el intervalo entre dos *ahoras*.

Heidegger afirma que el carácter tradicional del análisis hegeliano es evidente cuando nos damos cuenta de dónde lo sitúa su autor: en la filosofía de la naturaleza, en el mundo de las objetividades, de las cosas; consecuentemente, en este sentido el tiempo es el tiempo de las cosas. Es verdad que la filosofía hegeliana del tiempo está inserta en este ámbito y que está dialécticamente vinculada al análisis del concepto de espacio. Espacio y tiempo son dos conceptos fundamentales, dos formas fundamentales; son el marco en el que se desarrollan los eventos naturales. Sólo que no podemos olvidar lo que significa para Hegel la filosofía de la naturaleza.

La filosofía de la naturaleza en Hegel es la teoría de cómo el espíritu resuelve la más radical de las tareas que se puede asignar absolutamente. El espíritu, que según Hegel es todo en el todo, la esencia de la universalidad, quiere ser todo ente; el espíritu, que es consciente de sí mismo dentro de sí mismo, es, naturalmente, en sí mismo y respecto de sí mismo; pero, sin embargo, no sería todo en el todo, absolutamente, no sería un ser absoluto que más allá de sí tiene sólo la nada, si no se proyectara también en su eminente contrario, si no se asignara la tarea de alcanzar desde sí su reverso radical. Y este es la exterioridad. El espíritu es la interioridad, algo que se basta a sí mismo, que se da a sí mismo su propio fundamento, el cual no proviene de fuera. En esto radica la esencia del yo. La esencia de la *yoidad* se encuentra en

su capacidad unitiva, es decir, que hace que las más diversas vivencias y determinaciones se aproximen unas a otras y se hagan permeables. La interioridad es el espíritu, su extremo absoluto es la exterioridad y una forma de la exterioridad es el espacio. La filosofía de la naturaleza de Hegel es la solución del problema de cómo el espíritu que salió a la exterioridad —no este o el otro, no tú o yo, sino el espíritu creador que es, según Hegel, el fundamento de cualesquiera entes— de esa exterioridad absoluta puede volver otra vez sobre sí mismo. La absoluta exterioridad es incapaz de abolir el espíritu absoluto. En tanto que este problema está planteado de esta manera, está claro que no nos encontramos frente a una filosofía de la naturaleza en el sentido de ciencia de ciertos entes dados, sino de una filosofía de la naturaleza en el sentido de superación de la naturaleza.

En este contexto sitúa Hegel su filosofía del tiempo en tanto que primer paso para la superación de la absoluta exterioridad. La absoluta exterioridad es, al mismo tiempo, absoluta indiferencia de las partes individuales unas respecto de otras. Es lo que sucede con el espacio. Las fracciones individuales del espacio son exteriores de tal manera que en el espacio no hay ningún lugar privilegiado. Por contra, el tiempo tiene un momento privilegiado que es el *ahora*. Todas las dimensiones son equivalentes en el espacio, y en cada una de ellas son lo mismo todas las partes; todo lo que se puede acotar en el espacio se halla en esa curiosa indiferencia de los entes objetivos. Hegel, en la *Realphilosophie* de Jena, dice: el *ahora* es, evidentemente, también exterior con relación a los *ahoras* precedentes y siguientes, y por tanto en el tiempo se da también una cierta indiferencia. El *ahora* tiene fuera de sí a su pasado y a su futuro. Pero el otro aspecto de este orden de cosas es que esa exterioridad se neutraliza. ¿Qué significa esto?[84]

> El *ahora* es; es la determinación inmediata del tiempo, o, digamos, su primera dimensión. Si contrastamos el no-ser de su ser con ella, que está puesta en tanto que existente, de manera que su no-ser la neutraliza,

84. El fragmento que traducimos pertenece a G. W. F. Hegel, *Jensener Realphilosophie II*, editado por Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1931, p. 11.

entonces lo que nos resulta es el futuro; es una alteridad que supone la negación de aquel *ahora*: la segunda dimensión.[85]

Cuando enfrentamos el *ahora* con su otro, con lo que no es, distinguimos netamente el *ahora* actual del pasado y del futuro. Pero el *ahora* actual es. Sin embargo, ¿cómo puedo aislar ese *ahora* del futuro? Sólo diciendo lo que es el futuro. Y, ¿qué es? Es un *ahora* futuro. Lo cual significa que en cuanto pongo un existente *ahora*, al mismo tiempo estoy poniendo los *ahora* no existentes, que son tales que neutralizan el *ahora* existente. Tan pronto como aíslo el *ahora* actual —fijando su propia exterioridad— estoy poniendo al mismo tiempo su futuro; aquello que neutraliza el *ahora* actual. Esta es la «segunda dimensión del tiempo».

> El futuro va a ser; esto significa que nos lo representamos en tanto que existente, adjudicándole el ser del presente, y no como algo meramente negativo. Pero su disgregado ser, y como partido en dos, [en tanto que nos lo representamos como un ente que ese futuro va a ser] está más allá de él mismo; es algo representado.[86]

Por ahora ese futuro se encuentra en el no-ser, porque todavía no es, sino que va a ser; consecuentemente su ser no se encuentra donde ese futuro es, sino allí donde va a ser. Cuando pensamos así en el [illegible]: lo que en la actualidad no es, su ser es algo meramente representado en nuestras facultades.

85. Comparar con G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, editado por Johannes Hoffmeister, Akademie-Verlag, Berlín, 1969, una edición posterior a la que cita Patočka, y donde se explica el porqué del cambio de título; p. 11: «Das Jetzt *ist*? Dies ist die unmittelbare Bestimmtheit der Zeit, oder ihre erste Dimension. Halten wir das *Nichtsein* ihres *Seins* fest gegen sie, die als *seiend* gesetzt ist, so daß dies Nichtsein sie aufhebe, so setzen wir die *Zukunft*; es ist ein Andres, welches das *Negieren* dieses Jetzt ist: die zweite Dimension». (N. del T.)

86. Hegel, *op. cit.*, p. 11: «Die Zukunft wird *sein*, [heißt:] wir *stellen sie als etwas vor*, wir tragen selbst das *Sein* der Gegenwart auf sie über, wir stellen sie nicht als etwas bloß Negatives vor. Aber dies ihr erteilte Sein fällt außer ihr; es ist ein Vorgestelltes». (N. del T.)

Su ser verdadero es, sin embargo, ser ahora.[87]

Así pues, el futuro tiene un ser verdadero y un ser no verdadero. Su ser no verdadero es la mera representación, la representación de su lugar en la línea temporal. A ese *ahora* futuro le adjudico el ser futuro que me represento, pero en realidad el ser de ese *ahora* futuro se encuentra en el *ahora* actual. Este es el diagrama temporal de Husserl. La protención del *ahora* futuro está aquí, en el corte del *ahora* actual. En el presente es donde se encuentra verdaderamente el ser del futuro. Hegel expresa estas ideas de forma muy paradójica y dialéctica:

> Así como lo positivo, el ahora, está en disposición de dejar atrás inmediatamente su ser, también lo negativo está en la misma disposición de aniquilar su propio no-ser, y ser; es en sí un *ahora.*[88]

En realidad, de la misma manera que la afirmación de ese *ahora* significa llevar a cabo inmediatamente su propio ser (igual que ese *ahora* significa una negación de su propio ser) —teniendo en cuenta que el *ahora*, en el momento mismo en que es pronunciado, ha pasado ya—, el futuro significa la negación inmediata de su no-ser, y llegar a ser. La negación de ese no ser es en sí un *ahora*. Todo lo cual es más fácil expresarlo diciendo que en el presente estamos ya en el futuro.[89]

> Consecuentemente, el futuro está inmediatamente en el presente, porque es el momento de lo negativo en el presente. El *ahora* es igualmente un ser que desaparece, así como el no-ser inmediatamente se transformó en su contrario, siendo. En atención a esa inmediatez, la diferencia que los determina cae fuera de ellos mismos.[90]

87. Hegel, *op. cit.*, 1969, p. 11: «Ihr wahrhaftes Sein ist, Jetzt zu sein». (N. del T.)

88. Hegel, *op. cit.*, 1969, p. 11: «Eben wie das Positive, das Jetzt dies ist, sein *Sein* unmittelbar aufzuheben, ebenso ist [das] Negative dies, sein Nichtsein unmittelbar zu verneinen und zu sein; es ist selbst Jetzt». (N. del T.)

89. Literalmente: «En el presente somos futuramente». (N. del R.)

90. Hegel, *op. cit.*, 1969, p. 11: «Die Zukunft ist daher unmittelbar in der Gegenwart; denn sie ist das Moment des Negativen in derselben. Das Jetzt ist ebenso Sein,

Lo que Hegel quiere mostrarnos es que por una parte tenemos que tener en cuenta necesariamente la línea temporal, la exterioridad de los ahora, de unos respecto de otros; pero, por otra parte, también su permeabilidad recíproca: que es en el presente donde se encuentra la verdadera realidad del futuro.

Esto sólo se puede comprender a partir del diagrama temporal de Husserl, quien nos recuerda la conceptualización estructural del tiempo como unidad de advenimiento y mantenimiento, tal y como se esfuerza también por mostrar la teoría de la temporalidad en *Sein und Zeit.*

Para entender esto tenemos que recurrir al diagrama temporal que propone Husserl, quien nos recuerda que la estructura del concepto de tiempo es una unidad formada por advenimiento y retención, lo mismo que intenta también defender la teoría de la temporalidad tal y como la encontramos en *Sein und Zeit.* La teoría de la temporalidad en *Sein und Zeit* es la teoría de lo que nos permite tener una experiencia del tiempo. Según lo que hemos expuesto, se diría que la conceptualización hegeliana del tiempo no es aristotélica, sino que supera el aristotelismo. De todas formas, Hegel dice que la primera dimensión del tiempo es el *ahora*; la preferencia dada al *ahora* por Hegel proviene de Aristóteles. Pero hay que darse cuenta de que, inmediatamente, Hegel se corrige diciendo que existe una estrecha cohesión entre dos hechos interrelacionados: por una parte, que el *ahora* actual se consume y se pierde en su propia negatividad, y, por otra, que surge un *ahora* ulterior. El surgimiento de siempre nuevos *ahoras*, la presencia del futuro, es justamente lo que hace que el tiempo sea el tiempo. En este sentido en el tiempo es más originario y más fundamental el futuro, que hace que el presente caiga en el pasado.

¿De dónde sale esta conceptualización en el caso de Hegel? No se trata precisamente de una formalización que resulte de estar mirando el reloj. Lo que resulta de eso es la constatación de *ahora, ahora, ahora*, del cómputo del tiempo y de los intervalos que existen entre dos *ahoras*, entre dos presentes. En este momento, hay que hablar de un ámbito bastante diferente, a partir del cual Hegel da forma a su con-

---

das verschwindet, als das Nichtsein unmittelbar zu seinem eignen Gegenteil, zum Sein ihres Unterschieden außer ihnen». (N. del T.)

ceptualización. El hecho de que Hegel ponga el acento sobre el futuro, en tanto que aquello que hace del *ahora* precisamente lo que es, presupone una experiencia diferente del tiempo, una experiencia diferente de lo que hace que el tiempo sea el tiempo y diferente de la experiencia del cómputo de los relojes, ya sea aquí abajo o en las esferas del cielo. ¿En qué ámbito se mueve esa comprensión del tiempo sobre cuyo fundamento da forma Hegel a su concepción? No es el tiempo natural, sobre todo no es el tiempo físico, que le sirve de modelo; de esto Aristóteles está mucho más cerca. El tiempo en cuyo ámbito el futuro es algo que supera el presente —lo que está dado— y lo empuja hacia el pasado, es el tiempo de nuestra vida histórica, el tiempo de las decisiones concretas. En ello reside verdaderamente el carácter de los hechos históricos, que mediante algo que originariamente concebimos en el pensamiento, desrealizamos la realidad dada.

En esta contextualización hay que recordar que el camino en el cual el espíritu se somete a la exterioridad, a la indiferencia externa, al ente al que es indiferente ser o no ser, es decir, ese ente al cual el ser no le va en nada, ese camino es la historia. El espíritu supera esa indiferencia respecto del ser esencialmente en la historia y el tiempo es —digamos— en la misma naturaleza el primer momento de esa superación, el amanecer de ciertas posibilidades con miras a que de una vez para siempre hubiera aquí algo como la historia, para que el espíritu fuera otra vez el espíritu, el espíritu concreto, que vuelve a sí mismo desde la exterioridad a la que se ha lanzado por un instante. Esta es básicamente la metafísica teológica de Hegel. En este momento nos interesa sólo en tanto que hace posible que Hegel, aunque ubica su teoría de la temporalidad en la naturaleza, haya pergeñado una filosofía del tiempo que no es sólo una teoría del tiempo natural.

Así que el argumento heideggeriano de *Sein und Zeit* no es válido. Decir que la filosofía de Hegel es una filosofía que repristina el aristotelismo no se corresponde enteramente con la realidad. La filosofía hegeliana de la historia presupone una conceptualización del tiempo que fuera más allá de los límites establecidos por el concepto kantiano del tiempo como forma interna de la sensibilidad; el paso dado por Hegel prefigura el rumbo seguido posteriormente por Husserl y en el que se puede vislumbrar ya la temporalidad. Hay testimonios abun-

dantes de que Hegel había visto ya algo como la temporalidad, que se había percatado de la relación entre tiempo y finitud. Da la impresión de que la filosofía de Hegel es conflicto irresuelto entre una voluntad de culminación de la vieja metafísica por una parte, y el nuevo comienzo de un pensar filosófico desde el punto de vista de la finitud, del yo finito, por otra.

Intentemos completar la tríada temporal de Hegel incluyendo en ella la tercera dimensión del tiempo. El futuro es un *ahora* que anuló el *ahora* inmediato; el futuro es el *ahora* en acto de impugnar aquel *ahora* y que se encuentra en el presente. El futuro que ha dejado de serlo convirtiéndose en presente es en verdad un pasado respecto de aquel futuro. El presente es un pasado en tanto que el futuro es venido a la realidad. Su inmediatez, con cuyo fundamento el futuro es contrario frente al *ahora* negativo, es decir en la relación consigo mismo (con el futuro que ha pasado), hace que el mismo *ahora*, y en tanto que el *ahora* es indivisible, sea conjuntamente tres y el mismo *ahora*. El *ahora* negativo, que se opone negativamente al *ahora* actual, es el futuro. Este *ahora* deja de ser futuro cuando se hace presente; el futuro se anula a sí mismo, no actúa negativamente sólo hacia el presente, sino hacia sí mismo. En el *ahora* presente hay dos negaciones, la anulación del futuro y su proyección, su desplazamiento hacia el presente. Estamos ante la primera forma del ser pretérito. De esta manera, se cumple la tridimensionalidad del tiempo. Fundamentadas en el *ahora* actual, hay dos negatividades. Una negatividad que hace del futuro algo pretérito respecto a ese futuro es la que nos muestra que el tiempo está absolutamente transido de negatividad, que es una incesante lucha consigo mismo. Lo cual significa que el tiempo, en su totalidad, es pasado, que el pretérito es la esencia más propia del tiempo. Esta es una observación que a menudo nos encontramos en los poetas cuando expresan sus sentimientos.

Así es como Hegel nos muestra, a través de su aparato conceptual, la estructura que es posible interpretar con ayuda del concepto husserliano de tiempo y de todo su esquema temporal, y entonces comprendemos claramente, unas tras otras, todas sus palabras.

XXII

Después de este excurso por la historia de la filosofía volvemos a nuestro tema, es decir, a la exposición de las estructuras temporales con el fundamento de una conceptualización de la existencia finita. Establecemos como punto de partida de esta exposición de las estructuras temporales lo que hemos llamado la temporalidad. Para dejar claro de antemano el sentido del análisis que vamos a llevar a cabo, quisiera recordar qué es lo que verdaderamente nos importa comprender en todo este repaso de la problemática fenomenológica tal y como la estableció Husserl.

El problema más importante del que Husserl estaba pendiente y que se esforzaba por solucionar a través de una conceptualización subjetiva de los fenómenos no era el problema de las cosas y de las estructuras objetivas, sino el problema del aparecerse de las cosas, el problema de la posibilidad de que las cosas y los entes de la clase que fuera se manifestaran. Lo que Husserl mostró en referencia al problema fundamental de que las cosas por una parte son y por otra parte se manifiestan, era que existen ciertas funciones y ciertos rendimientos que transcurren enmarcados en ellas que no se pueden transferir a las estructuras de algún ente en sí, por ejemplo a las estructuras del sujeto que tiene su propia construcción. El aparecerse no se puede transferir a esa estructura porque para cada ente se plantea otra vez el mismo problema —no sólo el problema de su construcción interna y de las leyes que la rigen, sino el problema de cómo puede llegar a hacerse manifiesto ese ente mismo, cómo puede mostrarse.

Evidentemente, el mostrarse presupone un sujeto al que se le muestra; algo se le muestra a alguien. Pero el mostrarse es algo que no se puede desarrollar en el marco de un determinado ente individual, sino que presupone algo más, algo como el encuentro de entes distintos. Y esto, de nuevo, presupone algo así como un terreno común que esos entes puedan compartir. Es defectuosa *eo ipso* toda filosofía que desarrolle sus conceptos de manera que ese encuentro y ese lugar común en el que se da el encuentro no accedan a un horizonte en el que se hagan pensables o de manera que, sencillamente, no vengan a cuento.

En el semestre pasado vimos que el problema del encuentro, de la aparición, del fenómeno, tradicionalmente se remitía a la estructu-

ra de un ente individual cualquiera. Vimos que Husserl concentró el problema del manifestarse en tanto que descripción de la aprehensión del fenómeno en la consideración de las estructuras esenciales que hacen que se dé algo de forma no originaria, en forma de mención vacía, o en forma de impleción. Estas estructuras, que corresponden unas con otras —la mención vacía, que se llena, que, en la identidad del objeto, pasa del vacío a una plena autodonación del objeto mismo— proponen un problema que no afecta solamente al objeto en cuestión en sus estructuras internas. También quedan afectadas cosas tales como sustancia, accidente, relación, regularidad, etc., que no dependen de la forma del darse. Por otra parte, las estructuras del aparecerse no están en dependencia del sujeto en tanto que tal. El sujeto, una vivencia, una existencia auténtica o inauténtica, que vive en las propias posibilidades o en las prescritas, manidas, en la disgregación, etc.; pero no es la fenomenicidad en tanto tal. Cierto, por otra parte, que la vida humana, el ser subjetivo o el ser que esencialmente se encuentra determinado por una u otra forma de la subjetividad, no puede darse de otra manera que a partir del momento en que existe algo así como la posibilidad de que haya fenómenos. Pero la fenomenalidad es un problema mucho más amplio que el mero aparecerse para mí mismo las cosas.

Esta problemática fue acotada y desarrollada por Husserl en las *Investigaciones lógicas,* originalmente en una disciplina muy concreta como lo es la del saber teórico y las ciencias. Más tarde, Husserl comprendió que se trataba de una problemática mucho más general y que abarcaba toda nuestra experiencia, nuestra experiencia de las objetividades y de los entes en general, y entonces se esforzó por desarrollar esta problemática eminentemente filosófica en un sentido filosófico de verdad. Con esta finalidad, renovó el concepto de filosofía trascendental en tanto que filosofía del sujeto —como presuposición de toda experiencia—, al cual se le aparecen todos los objetos.

Pero ¿de qué manera podemos aprehender este sujeto, de qué forma podemos llegar hasta él? Descubrió entonces que, para llegar hasta allí, podía seguir un camino muy transitable: el *cogito* cartesiano. Pero ¿por qué toma este camino, y no el camino tradicional que allanó la filosofía alemana desde Kant a Hegel? Precisamente porque su

problema es la aprehensión del fenómeno en tanto que tal originariamente. Y el fenómeno en el original es aquello que se muestra, no lo que construimos, no lo que, de alguna manera, probamos. Husserl no quiere probar que algo se muestra y que ese mostrarse parte de estas y las otras presuposiciones; lo que quiere es estudiar el mostrarse en su origen, en su autenticidad. Quiere situarse en la experiencia del mostrarse y producir una filosofía que no pretende ser constructiva y argumentativa, sino una filosofía que surge de la plenitud de nuestra experiencia acerca del mostrarse, que surge de nuestra propia vida en su transcurso concreto y real —con la esperanza de que esa filosofía no se acople a esa inveterada discusión que, si miramos la historia del pensamiento, vemos que es incapaz de llegar a ningún sitio, sino que suponga un punto de partida a partir del cual sea la experiencia misma la que pueda determinar lo que es vigente y lo que no. En este sentido, la filosofía de Husserl está bajo el influjo del empirismo. Pero es un empirismo especial. De ninguna manera se trata de un empirismo que finalmente recurre a modelos abstractos, esencialmente atomizados, como por ejemplo el empirismo británico, sino que es un empirismo que parte de una conceptualización radical de la experiencia, a la que pertenece toda la vida, en tanto que en ella hay cosas que se aparecen, en tanto que en ella se puede dar algo como el acceso a las cosas y a uno mismo. Sartre, cuando descubrió la fenomenología, dijo una vez: «Es esa filosofía según la cual, en cuanto me sumerjo en mi propia vida tratando de analizarla y comprenderla, ya estoy filosofando; de manera que si paso de la vida a la filosofía no abandono el terreno vital; cuando hago filosofía, estoy viviendo».

Hemos visto de qué manera Husserl se propuso ampliar su problema mediante la introducción del concepto cartesiano. Husserl lo acogió de buena gana porque no se trataba de una construcción abstracta, sino de un concepto intuitivo. En su reflexión, en su aprehensión de la propia vida del sujeto, lo que Descartes quería no era construir, sino ver. Toda la conceptualización cartesiana de razón, comprensión, consideración, etc., es, en cierto sentido, un ejercicio intuitivo del entendimiento. Descartes diferencia esencialmente dos actos de la razón: la *intuitio* y la *deductio*, aunque la *deductio* no es otra cosa que una *intuitio* en movimiento, una idea que va de una visión a otra a través

de la necesidad de ese tránsito. En este sentido, el concepto filosófico cartesiano, sobre todo la reflexión cartesiana, es algo que supone la promesa de la aprehensión de la vida de verdad y sin falsificaciones.

El único problema de la alianza con este concepto cartesiano es que, como hemos visto, Husserl queda bloqueado dentro de la subjetividad. Dentro de una subjetividad que a primera vista parece absoluta y aprehensible en el original, pero que realmente es una sustancia cerrada en sí misma con todos los atributos de una tradición filosófica poco transparente. Y entonces se deja ver que todo aquello que se esforzaba por desarrollar, con el primer entusiasmo, como un problema fundamental que no se puede transferir a las estructuras de este o el otro ente porque es un problema todavía más profundo y que hay que desarrollar en tanto que completamente originario, todo su proyecto queda arruinado a causa del yo absoluto, de una subjetividad absoluta que, sin embargo, es entendida en tanto que objetividad, basada en que desde el punto de vista del espectador tengo frente a mí el objeto en el original.

Cabe preguntarse, entonces, si la idea misma de la fenomenología es defendible; si el concepto de filosofía como fenomenología, que no puede aprovecharse de ninguna otra disciplina ni método, es viable o no. Ya que quizá el problema del fenómeno en un sentido originariamente filosófico es irresoluble; porque según se ha visto, al proponerse una solución a través de la vía cartesiana, la vía de la reflexión interior orientada a la pura interioridad, se entra en un callejón sin salida.

El motivo filosófico más importante que hemos entresacado de *Sein und Zeit* es, precisamente, que muestra que —y cómo— es posible la fenomenología a pesar de todo. La clave de la posibilidad de la fenomenología, del problema del fenómeno en tanto que tal, del problema de cómo las cosas se nos pueden llegar a aparecer y cómo yo mismo puedo llegar a formar parte del mismo aparecer, es el concepto de mundo. El concepto de mundo, tal y como lo hemos desarrollado en estos seminarios, parece a primera vista un asunto meramente terminológico y un poco artificial. La verdad es que la cosa no depende mucho de que entendamos terminológicamente mundo como conjunto de todo lo que es, o que lo etiquetemos con algún fenómeno que

pueda ser aclarado con garantías y que a primera vista no tenga nada internamente en común con ese conjunto. Si el problema fuera meramente cosa de terminología, está claro que el concepto no tendría mayor alcance filosófico. En realidad, su alcance se basa en que nos muestra de qué manera el problema del aparecerse de lo que se aparece es posible transferirlo desde lo interior —justo donde Husserl lo quería resolver, una interioridad supuestamente aprehendida en el original en tanto que conciencia absoluta— hacia el exterior, sin que esta exterioridad se convierta por ello en un mero fuera de las cosas en sí mismas y para sí mismas. Ese es el significado del fenómeno de mundo.

Para el hombre, estar en el mundo significa existir no como un alma cerrada en sí misma, sino como *mónada*, que no necesita de ventanas, porque toda ella es una ventana. Así que esto presupone la comprensión de cómo las cosas nos están dadas originariamente, es decir, no como meros objetos, sino en contextos prácticos. Estos contextos prácticos muestran que la clave del mostrarse de las cosas son las posibilidades de acción. La clave de la fenomenalidad del fenómeno reside en el concepto de praxis entendido en estos términos. Nuestras posibilidades individuales dependen de una forma de ser que tenemos en tanto que criatura que todo lo que es lo es en sus posibilidades, y fuera de ellas no es nada. A partir de este momento se sigue toda una serie de relaciones completamente inseparables unas de otras: el ser de nuestro *sum* en tanto que existencia en las posibilidades, las posibilidades en tanto que constituyentes de un contexto en el cual y sólo en el cual se pueden aparecer los objetos en tanto que medios para la realización de estas posibilidades, y mundo como la forma en que las cosas en su utilidad dependen de la vida en las posibilidades.

Más adelante vemos cómo se trastoca aquí completamente toda la problemática de la subjetividad. Iniciada por Descartes, la subjetividad ha sido conceptualizada por la filosofía clásica alemana hasta tiempos relativamente recientes en tanto que sujeto absoluto o al menos sujeto que se define en términos absolutos, como una sustancia cerrada en sí misma y, en esa clausura, que no conoce términos medios, infinita, y por tanto libre. Este es el concepto de subjetividad cerrada. Mientras que lo que aquí tenemos ante nosotros es un ensayo de concepto de

subjetividad que, desde el principio, está orientada a algo que no es ella misma, que está orientada hacia otro ente; que se comprende a sí misma y como consecuencia de su comprenderse a sí misma entiende también todo lo demás. Aunque las cosas, tal y como se nos aparecen, son los correlatos de nuestras posibilidades, son en esos correlatos ellas mismas, sin que se pueda pensar que nos las hemos inventado, que son ficciones que hemos creado subjetivamente. Como consecuencia de esto, en un mundo tal —sobre el fundamento de estas posibilidades que son posibilidades de un mundo, lo cual significa posibilidades de acceso a un ente que se encuentra ya siempre en estado público, porque no accedemos a él sólo nosotros, sino cada uno de nosotros, todo el que vive en las mismas o análogas posibilidades—, la objetivización también es posible. Una objetivización que en la forma de objetivización científica busca una siempre mayor objetividad de lo que nos está dado en tanto que objeto.

Hemos visto que cualesquiera posibilidades de nuestra vida en definitiva apuntan a una alternativa fundamental que consiste en vivir auténticamente o en la disgregación. Esta alternativa nos muestra una estructura originaria, en la que se integran estas dos formas fundamentales de vivir —esta estructura originaria es la cura. Esta estructura fundamental de la cura, considerada en su unidad, se muestra de nuevo en tanto que temporalidad. De esta manera *Sein und Zeit* nos muestra finalmente que la escena en la que se desarrolla el mundo —el mundo mismo es escena para el aparecerse de las cosas— es la temporalidad. Y en este sentido es posible decir que, puesto que hemos definido la temporalidad como el tiempo originario, el tiempo en este sentido originario es el horizonte de todo aparecer. El tiempo es lo que finalmente permite que cualquier cosa llegue a mostrarse.

Habitualmente se dice de golpe y todo junto así: espacio y tiempo. Este es el concepto que alguien, como por ejemplo Kant, aplicaba para entender el aparecerse en su aspecto de receptividad —espacio como forma del sentido externo, tiempo como forma del sentido interno. Pero si tenemos en cuenta que originariamente el *milieu* filosófico del aparecerse es el concepto de posibilidad —la clave que descubre lo que realmente es el aparecerse— y no perdemos de vista la relación esencial del concepto de posibilidad respecto de la temporalidad, esto

nos está indicando que el tiempo y el espacio no pueden ser tomados bajo la especie de equivalencia en relación al problema del aparecerse. En cuanto nos damos cuenta de que la temporalidad es algo así como el tiempo finito, el tiempo de nuestro ser en el mundo, el tiempo de nuestra estancia entre las cosas, entonces se nos revela que el espacio, aquello en lo que nos encontramos conjuntamente con las cosas es algo que en un sentido originario es, no sólo inseparable de la temporalidad, sino que implica algo así como un momento estructural de la misma temporalidad originaria.

Nos queda por mostrar lo más esencial; superar las objeciones que hay todavía en todos nosotros en contra de una conceptualización como esta, que interpreta el tiempo (algo eterno e inconmensurable con la existencia humana) a partir de la existencia humana, a partir de un finito y humano estar en el mundo. La idea de que el tiempo es algo ilimitado, algo infinito en sí mismo, es tan evidente a la razón humana que esta se diría equipada desde siempre con esa convicción, y durante siglos y milenios se demostraba la eternidad del mundo partiendo de la eternidad del tiempo. En cada uno de nosotros hay algo que se resiste a la conceptualización según la cual el tiempo está radicado en el hecho de que hay aquí un ser finito que tiene que asumir su situación de ser finito y llevar a cabo el ser que se le asigna. Así es como parece el problema desde la perspectiva de *Sein und Zeit*.

Recapitulemos una vez más el desarrollo de sus pensamientos. Existen dos modos fundamentales, dos opciones principales de temporización de la temporalidad. El resultado de uno de ellos es la temporalidad en forma de disgregación —intento de un presente olvido. Esto significa que mi forma de vivir está indicada desde fuera, por algo a lo que estoy esperando, que estoy dispuesto a aceptar y llevar a cabo en una especie de disposición hacia lo que se me adjudica externamente. De lo que proviene desde fuera, de lo que se muestra, obtengo la determinación y la dirección de mi vida. Haciéndolo, me olvido de ello, porque quiero olvidarme de lo que significa mi modo propio de existencia, es decir, el estado de yecto en el mundo, el hecho de que ya siempre soy y debo ser, que me ha sido encomendado el que sea, que debo llevar a su consecución ese estar yecto —mi propio ser— y no sólo aceptarlo pasivamente. En ese modo de des-

memoria no queda sino estar dispuesto a aceptar la propia vida desde fuera.

El otro modo es el instante precursoramente renovador. Esto significa que, al ser consciente de mi posibilidad más propia, irreferente e intransferible, aislada de todo, descubro la situación en la cual estoy, descubro su concreta delimitación, es decir, tal como el mundo me mira a mí; no desde la perspectiva de lo que yo estoy dispuesto a hacer, sino desde la perspectiva de lo que el mundo, en tanto que lugar en el que soy posible, me requiere. En este descubrimiento irreemplazable de mi situación, ya veo y actúo; entonces es el momento en el que en un *abrir y cerrar de ojos* descubro cuál es ahora mi posibilidad y mi obligación.

Al mismo tiempo, vemos que estas dos estructuras se corresponden y que tienen, en tanto que trasfondo que comparten, el ser relativamente al final. Esto no significa una espera del fin, sino que la finitud es la manera como esa estructura está formada. En ambos casos el fin está ya aquí, en ambos la temporización de la temporalidad se dicta desde el futuro. Sólo que en el primer caso, en la disgregación, en el olvido, ocultamos el ser relativamente al final, pero justo en este ocultamiento está ese ser relativamente al final aquí; en el segundo caso, en el caso de la instantaneidad, entiendo expresamente el ser relativamente al final en tanto que momento iluminador de toda mi situación. En esta estructura está incluido también el origen de las dimensiones temporales. Porque en el movimiento contenido en el precursar[91] el final se vuelve a sí mismo, a su propia finitud; este paso, que es el ad-venir a uno mismo —esta es la estructura originaria del tiempo, según juzga nuestro autor.

De qué manera llegamos desde aquí al concepto de tiempo que tenemos cada uno de nosotros, del cual parte Aristóteles y que se ha convertido en toda la historia de la filosofía hasta hoy en algo tan de obligada aceptación, eso es otra pregunta. Lo primero es que tene-

91. En checo, *v předběhu ke konci*. Como dijimos antes, *před-běhu* equivale a *Vorlaufen* (pre-cursar). Sin embargo, ya hemos visto que la solución de Gaos no es del todo satisfactoria, al ser «precursar» un neologismo derivado del adjetivo «precursor», que aprovecharía el significado de los componentes para transponer el término alemán (y aquí, del checo). En este caso, no obstante, vemos que se podría introducir una perífrasis como «ir corriendo por delante de sí hacia el final». (N. del R.)

mos que dejar aparte este tiempo, esta temporización del tiempo que es característica para la existencia auténtica, para la existencia en el modo de historicidad, concentrándonos en la existencia en modo de disgregación. Porque esta es la que deja que lo que hay fuera, el mundo, le diga cuál es el sentido de su existencia. En este ámbito de la existencia disgregada se radican realmente la experiencias temporales que nos son más habituales y que podemos resumir.

El tiempo que contamos comúnmente y que, en realidad, el filósofo mira con ilimitado asombro, el tiempo que entendemos —más o menos— y con el que contamos, el que nos indica lo que es a tiempo, lo que tenemos que hacer justo ahora, lo que todavía nos podemos permitir, por lo que en este momento estamos determinados, con qué nos ocupamos y nos tenemos que ocupar —este tiempo es a la vez algo misterioso, porque aunque se presenta siempre en un contexto objetivo, aunque continuamente llega con las cosas, no es cosa alguna. Cuando miramos el reloj, nos guiamos por lo que dicen la esfera, los números, las manecillas y cosas así —pero ¿dónde está el tiempo?

La conexión del tiempo con las cosas que, de alguna manera, se mueven, que, en el movimiento, ocupan una determinada posición, es un fenómeno que a cada uno le resulta habitual, y, sin embargo, totalmente oscuro. Cuando miro la hora que es en el reloj, ¿qué estoy mirando? ¿Cómo lo puedo determinar? Debo decir: ahora la manecilla señala tanto y tanto; la manecilla muestra, dice, qué hora es. Parece que, por una parte está el tiempo, y por otra hay una cosa cualquiera que tiene el dato temporal como adosado a ella. La posición de las manecillas en el reloj está cronometrada. Pero, ¿qué es lo que significa realmente cronometrar? Significa coordinar alguna cosa, las manecillas, o mejor aun, su posición, con un cierto tiempo. Cuando la manecilla indica un número, está cronometrado. Un cierto número es asignado no a la manecilla, sino a la posición de esta. Pero realmente tenemos ante nosotros un aparato muy especial, que el hombre no ha conocido desde siempre, que no es de ninguna manera necesario para la determinación del tiempo. ¿En qué es en lo que realmente se basa esta necesidad de medir el tiempo? ¿Dónde tiene su origen?

El reloj nos ayuda a no retrasarnos en todo lo que debemos hacer, a seguir adecuadamente el horario de nuestro trabajo, a saber que es

hora de ir a este sitio y el otro, hora de hacer algo, hora de empezar, hora de terminar, hora de lo que sea. El tiempo tiene en estos fenómenos la estructura de «hora de...». Con esta estructura de algo que está ahí para algo ya nos hemos encontrado; es la estructura de las cosas que tienen una determinada utilidad. Cuando tenemos en cuenta el tiempo de esta manera, le estamos adjudicando la estructura de lo que en general sirve para algo. De lo cual se sigue que este tiempo se corresponde de alguna manera con el mundo de las cosas con las que tratamos. Las cosas se descubren en conexión con nuestra atención en tanto que es una atención hacia las cosas. Y las cosas mismas presuponen un cierto *milieu*; las cosas que nos sirven a nuestro alrededor están incorporadas a un entramado al cual apuntan, al cual pertenecen —al entramado de la naturaleza. Con ello no dejan todavía de pertenecer a la esfera de las utilidades tal y como nos pone de manifiesto el fenómeno de la «hora de...». Nos despertamos por la mañana y es de día, es hora de una determinada actividad. Después ya no se detiene nunca, el proyecto que diariamente seguimos depende de que nos movemos entre las cosas. Y ese ir y venir entre cosas que periódicamente retornan, eso es lo que significa medir el tiempo.

El proyecto que seguimos en nuestra vida, en nuestro trabajo, la forma en que estamos entre las cosas y cómo nos relacionamos con ellas, y por otra parte la aparición de las cosas mismas, su estar enfrente, es algo que permite la medida del tiempo, el fenómeno del tiempo en tanto que «hora de...». Asimismo, esto nos muestra que el tiempo en modo de «hora de...» es mundano, es el tiempo terrenal.

Pero, ¿qué es lo que significa que sea hora de algo, de hacer cualquier cosa, de trabajar, de descansar, de esforzarse en algo, de hacer una pausa? Esto significa que la medida del tiempo tiene sentido sólo en relación a algo ulterior, a algo que todavía no es y que ahora mismo no es; la medición del tiempo tiene sentido sólo bajo esta tensión. El tiempo medido es también un tiempo tenso. ¿De dónde proviene esa tensión? De que es el tiempo de nuestra vida. El fenómeno de la medición temporal está en conexión con el fenómeno de la tensión. Y depende del hecho de que el presente, que es donde se lleva a cabo esa medida del tiempo, está insertado en un contexto de lo que se pretende para después, de lo que todavía estoy esperando, y de lo que procuro olvidar, lo que he conseguido

sacarme de encima, quitármelo de la vista. Puedo acordarme de algo, tocar el horizonte del pasado, pero puedo retornar a ese horizonte porque, en el modo inauténtico de vivir, el pasado existe para mí en tanto que algo que me he quitado de encima, algo que se aleja de mí.

Así que el tiempo terrenal y medido con el fundamento del modo de tensión es algo, con todo, estrechamente interrelacionado con nuestro vivir. El tiempo se hace entendible únicamente a partir de esta tensión. En la tensión hay un momento interno, existencial, pero en la medida del tiempo hay a la vez una salida a lo público: el tiempo medido es *eo ipso* un asunto público.

Estos son los fenómenos originarios que están presupuestos cuando miramos el reloj. ¿Qué significa el tiempo de los relojes en relación con estos fenómenos? No significa otra cosa que la absoluta abstracción del momento de tensión y de mundanidad para la subsiguiente concentración en el mero cómputo *ahora-ahora-ahora*, es decir, en la medición en el verdadero sentido de la palabra. De esta forma nos concentramos en el momento de la medición temporal y del mero decir *ahora-ahora-ahora*, nos concentramos en esa proclamación, en la explicación de lo que decimos, en la comprensión de un tiempo originariamente tenso, mundano, un tiempo en tanto que medido. Cuando nos concentramos en el aspecto de la medición temporal que encuentra su expresión en ese *ahora* y, consecuentemente, transferimos esa medición a un cierto lapso de nuestra vida, estamos en vías de la conceptualización de ese tiempo con el cual incesantemente contamos algo, tiempo en tanto que sucesión unidimensional y continua de los *ahoras*, estamos en camino hacia una formalización matemática, o sea, una conceptualización temporal cuyo filósofo por antonomasia es Aristóteles cuando dijo que el tiempo es el cómputo del movimiento con vistas al horizonte de lo que va antes y después.

No vamos a poder acabar hoy con este tema; todavía tenemos que mostrar el itinerario que recorre el tiempo desde el concepto originario de temporalidad hasta el tiempo en su sentido mundano, es decir, el tiempo de nuestros relojes o concepto vulgar de tiempo. La próxima clase vamos a procurar mostrar qué es lo que significa todo este análisis para la problemática de la fenomenología en general. Y nos preguntaremos si es posible detener el análisis allí donde el mismo Heidegger

en *Sein und Zeit* lo detiene, y en qué sentido es necesario, acaso, profundizar más en él. Heidegger, en trabajos posteriores, ha mostrado él mismo que no es posible quedarse en el punto de vista de *Sein und Zeit*, pero no ha dicho nunca cuál es el lugar que ocupan los análisis de *Sein und Zeit* en el marco de la totalidad de la conceptualización del problema radicalmente planteado por la fenomenología, es decir, el problema del aparecerse del ente. Lo intentaremos nosotros.

XXIII

En la lección anterior nos hemos ocupado de la objeción según la cual el tiempo es infinito. El tiempo, en tanto que magnitud objetiva, como una clase especial de cantidad, suele ser considerado como algo sin principio ni fin y, consecuentemente, infinito. ¿Cómo es posible, partiendo de la temporalidad, que es básicamente finita, alcanzar este punto en el que el tiempo aparece como infinito? Para argumentar acerca de esta objeción, hemos expuesto lo que Heidegger entiende por concepto vulgar de tiempo, o sea, la noción que tenemos del tiempo en la vida diaria. Posteriormente hemos hablado de su formalización, del tiempo medido, del tiempo de nuestros cronómetros. ¿Cuáles han sido los pasos de esta argumentación? Hemos partido del fenómeno del cómputo del tiempo, de la medición temporal y el carácter de público de nuestra vivencia vulgar del tiempo; un tiempo con el que contamos cosas, con el que disponemos acciones. Con motivo de ello, hemos visto surgir una serie de estructuras prácticas, orientadas al tratamiento de las cosas que, evidentemente, apuntan a su inclusión en un contexto antropológico. Dicho contexto es la experiencia de la finitud humana. Desde aquí, desde esta experiencia originaria y antropológica de la finitud, hemos recorrido el itinerario que concluye en una idea derivada del tiempo en tanto que magnitud contable, y cuya formalización o abstracción es el tiempo del cronómetro.

Ahora viene la segunda objeción, todavía más radical y más importante. Cuando acogemos el tiempo en la forma de temporalidad originaria, algo que pertenece por su carácter a un ámbito antropológico, al ámbito de la finitud del hombre, ¿no estamos subjetivizando este

tiempo? El tiempo como una de las estructuras fundamentales, sin las cuales es incomprensible el ser en el mundo, lo cual significa el encuentro del hombre con las cosas y consigo mismo, sin las cuales es incomprensible cualquier claridad, ¿no significa esto una subjetivización radical de esa claridad y de todas las demás formaciones sobre las cuales descansa, la comprensión, la interpretación, la objetivización, el conocimiento? ¿No llevamos todo a un fundamento radicalmente subjetivo, no llegamos así al idealismo absoluto? Es una crítica habitual; aquí la hemos podido oír formulada por Kosík, y lo mismo por boca de algunos marxistas franceses. Intentaré responder a esta pregunta desde el punto de vista heideggeriano, es decir, según él contempla la relación entre el tiempo y el hombre (*sum*); y luego me gustaría formular una cierta reserva frente a la conceptualización propuesta por Heidegger, que, todavía de una forma más radical rechaza esa acusación de subjetivismo.

En la época de *Sein und Zeit,* todo el pensamiento heideggeriano da vueltas alrededor de la pregunta de cómo es posible algo así como el aparecerse del ente, cuáles son las condiciones necesarias para que algo llegue a desvelársenos. Es evidente que desvelamiento implica siempre desvelamiento a alguien, que, a su respecto, contamos con el hecho de que lo que se revela se revela a alguien. El ente que se aparece y el ente al cual se le aparece son analizados en su propio ser, el cual debe ser formulado de una forma tal que satisfaga las condiciones del aparecerse en tanto que tal. Esto no significa que el aparecerse quede transferido en el ser de las diferentes modalidades del ente al cual se le aparece, sino más bien al revés: lo que significa es que el aparecerse se comprende de tal manera que el ser del ente, en tanto que hombre al cual se le aparecen las cosas, pueda satisfacer las condiciones de posibilidad del aparecerse. Hemos visto que el ser humano, el *sum* del hombre, tiene dos modalidades fundamentales: por una parte disgregación, enajenamiento, y por otra advenimiento a sí mismo, reganarse a sí mismo. Ambas tienen algo en común, en ambas se da una relación consigo mismo. Perderse y encontrarse a sí mismo: ambas formas de relacionarse con ese que somos. En un caso, llegamos a nosotros, en otro, de ninguna manera. En ambos casos se da, en esta especial relación con uno mismo, una cierta estructura que posibilita que ora las cosas, ora

nosotros mismos se nos hagan claras y podamos ver. En un sentido eminentemente formal, *claro* no significa aquí sólo aprehender en el original, sino que significa también en modo de ocultamiento no encontrarse con uno mismo.

¿Qué es lo que significa encontrarse con algo y tener algo ante sí en tanto que fenómeno? ¿Cómo formular la experiencia de que me encuentro con algo, de que algo se me aparece? La formulación más habitual de que algo se me aparece, ya sea en forma de experiencia explícita o implícita, es que sucede una confrontación, que la cosa que se me aparece y yo estamos de alguna manera cara a cara, que estamos en presencia el uno del otro, que yo estoy cabe la cosa y la cosa cabe mí. Aparecerse y estar en el aparecer significa estar de alguna manera aquí. Esta presencia, que entendemos en tanto que —digamos— espacio en el que sucede el encuentro entre mí y la otra criatura, la cosa, deberíamos ser capaces de caracterizarla y de comprenderla. Nuestra conducta, nuestro trato con las cosas es siempre comprensor. En nuestra conducta está contenida la comprensión del hecho fundamental de que trato con algo que se me aparece de esta manera y la otra, con algo con lo que estoy confrontado y que de alguna manera está presente ante mí. El trato práctico con las cosas y el mero aparecerse íntimamente relacionado con él son dos formas distintas de darse una presencia. Pero, sobre todo cuando me pregunto expresamente por los profundos condicionamientos de aquello con lo que me encuentro, cuando me pregunto por las razones que me llevan a afirmar que la cosa es esta y no otra, en este sentido profundo del trato con las cosas con las cuales me encuentro, tengo que comprender perfectamente qué es lo que hace que lo presente se haga presente, qué es lo que causa que las cosas sean lo que son en tanto que presentes, por qué son estas y no otras. Es digno de observación que en la tematización altamente teórica acerca de por qué las cosas son lo que son, por qué se nos aparecen así como se nos aparecen, el momento de la presencia juega un papel importante —formulado después de la forma que sea.

Con vistas a dar una respuesta a la pregunta acerca de la estructura objetiva de aquello con lo que estamos en trato constante, el ámbito objetivo de los entes que han llegado a darse, intentamos, tanto en la filosofía como en las ciencias, determinar ese ente que ha llegado a dar-

se desde la perspectiva de lo que lo hace verdaderamente presente, accesible. La respuesta filosófica a la pregunta qué es esto de aquí, da vueltas, desde los comienzos de la filosofía europea, a lo que está presente en tanto que tal. Las ideas platónicas, por ejemplo, que son una respuesta a qué son las cosas y a qué las hace ser lo que son, designan algo que está constantemente presente y en este sentido son eternas. Que en esta eternidad está incluida la presencia es algo que está claro a partir del hecho de que la idea es lo que produce la conexión entre nosotros —es decir, nuestro conocimiento, nuestra comprensión— y las cosas.

De todas formas, las consideraciones filosóficas acerca de qué es lo que determina en realidad el carácter de las cosas con las cuales nos encontramos no responden verdaderamente a la pregunta por la confrontación entre nosotros y las cosas, sino más bien a la pregunta por el carácter de las cosas mismas. De todas formas, seguimos pensando en la cosa presente y en la presencia de la cosa, y ello dentro de una gran variedad de posibilidades. La filosofía piensa en la presencia de la cosa, por ejemplo, en tanto que idea, es decir, en tanto que esencia eterna de la cosa, o piensa en ella, como Aristóteles, en tanto que ἐνέργεια, es decir, en tanto que esencia en movimiento, en acción, o la piensa en tanto que tesis, o de muchísimas formas; pero siempre lo que está tematizando es un ente presente, y no la presencia en tanto que presencia. Siempre se piensa en lo que se nos presenta, o en una cierta estructura, un cierto componente o un rasgo esencial de lo que se nos presenta, pero nunca en el mismo presentarse. Pero de lo que se trata es de pensar y de darse cuenta de lo que nos hace accesible aquello a lo que accedemos; lo que hay que pensar no es lo presente, sino la presencia, pensar el aparecerse mismo.

Sin duda, al aparecerse le corresponde el hecho de que la cosa está aquí, por ejemplo la mesa, el aula, el paisaje, los alrededores, los otros hombres, etc. Pero el que dice presencia, quien habla del estar aquí,[92] dice, al mismo tiempo, algo más, dice lo que ya no está presente y lo que todavía no lo está. La presencia, que hemos determinado de antemano en tanto que confrontación —es decir, según el modelo de una estructura espacial, de las cosas que están unas junto a otras—,

92. La traducción literal sería «aquidad». (N. del R.)

esa presencia ahora se nos muestra como estructura temporal a través del hecho de que a ella misma le pertenece también algo que no está presente, que todavía no está y que ya no está. De lo que se trata es de pensar esta estructura temporal en su propia forma, en su composición interna, sin que involucremos en ella nada perteneciente a los entes y a la estructura de los entes que se nos descubren.

¿Qué es lo que esto significa realmente? Significa pensar el horizonte temporal según su mismo carácter de horizonte, entenderlo en tanto que puro medio, pura escena que está presupuesta con vistas a que algo salga a ella, a que la cosa salga a escena. Si nos tenemos que encontrar con nosotros mismos o con las cosas, tenemos que hacerlo en algún sitio, en algún medio, en algo que no es como un ente individual que está cerrado en sí mismo, sino que, por el contrario, se abre, es algo que se asoma afuera.

¿Cómo es posible pensar ese medio, que es como una escena o un puente? Heidegger cree que aquí es el lenguaje el que nos puede dar ciertos indicios. El lenguaje habla de que aquello con lo que nos encontramos se nos ofrece. Este «se nos ofrece» nos muestra algo así como la actividad de un *se* impersonal. Ofrecerse en el sentido de dar: aquí hay una especie de donación. Pero ¿qué es lo que da, qué es lo dado, qué es lo que concede, qué es lo concedido y a quién se concede lo concedido?

Partiremos de lo último. Ese a quien se le concede lo concedido es el hombre. De momento, esto ya nos muestra que el hombre no es ninguna agencia creadora en este asunto. Él mismo pertenece inexorablemente a esta estructura, pero no es el que da, sino aquel que toma lo dado. Lo que acoge es la presencia, *lo de aquí*. Eso *lo de aquí*, el aquí en cuyo marco las cosas se descubren, no es una cosa tan sencilla. *Lo de aquí* y la presencia no son lo mismo. A *lo de aquí* le corresponde la presencia de lo que está presente, por ejemplo, una cosa percibida, pero no menos que la cosa percibida, presente, se encuentra en ese *aquí*, incluido algo que no está presente directamente, algo que me afecta en tanto que no presente. Lo no presente me afecta de dos maneras —por una parte me afectan las cosas que estaban presentes y ya no lo están, o que sencillamente no se me dan en su presencia, o las que todavía no han alcanzado su presencia. Las cosas que se han alejado de mí me pueden afectar

quizá tanto como las presentes, y eso no deja de ser una parte de *lo de aquí*. *Lo de aquí* es algo más rico, es algo más que la mera presencia.

¿Cómo se relacionan los momentos de ese *aquí*? De forma especial, dice Heidegger; de forma que lo que todavía no es se aúna a lo que ya ha pasado. Lo que ya ha desaparecido está en un abrazo estrecho y necesario con lo que llegará, con el advenir. Y ambos, el advenir que vuelve y lo que desapareció mirando hacia el futuro, son lo que esencialmente y por primera vez inaugura e ilumina la escena en la que me encuentro con lo presente.

¿De qué forma hay que entender esto? Lo comprendemos en cuanto recordamos el análisis de la temporalidad. En ella —en esa esfera originaria, que hemos analizado a partir de la forma auténtica de la existencia en tanto que su estructura más fundamental— se desarrolla esa curiosa e irrepetible —no sería correcto hablar aquí de un proceso— indicación según la cual, desde el futuro, desde el advenir, es decir, desde lo que tenemos como más propia, intransferible e irreferente posibilidad que siempre llevamos a cabo solos, vuelvo no ya hacia el presente, sino hacia lo que ya soy, es decir, hacia un pasado originario, del cual me vuelvo a apropiar en su renovación. Esta es la estructura en la que está pensando Heidegger cuando dice que el futuro se reúne con el pasado y el pasado mira adelante hacia el advenir, hacia el futuro. Esta es, según las consideraciones heideggerianas, la estructura determinante de la temporalidad.

El advenir en su correlación o, mejor dicho, en su alcance de lo pretérito; el pretérito, en su relación hacia el advenir, y ambos en relación con el presente —sucede una especie de compenetración, como si se dieran la mano todos entre sí. En este darse mutuamente —¿de qué?— de *lo de aquí*, se muestra algo así como el espacio, el lugar en el que lo presente se desvela en tanto que presente. En este movimiento —el advenir que se vuelve hacia sí mismo, el pretérito que mira hacia el futuro, y ambos en atención hacia el presente— sucede el estarse dando[93] ori-

93. Patočka emplea el sustantivo *dávání*, derivado de *dávat*, que es el imperfectivo de *dát* (dar). En checo, en tanto lengua eslava, se hace una distinción entre verbos perfectivos e imperfectivos. Los primeros se refieren a acciones puntuales, los segundos a procesos que se prolongan en el tiempo. De esta manera, dos verbos pueden tener

ginario, el estarse dando de la posibilidad de que algo se dé, de que algo se nos descubra. Todo esto hay que tomarlo al pie de la letra, no se trata sólo de una comparación, sino del estarse dando más originario. Es el don de la comprensión del ser, es decir, el don de la presencia, de lo que *está aquí*. Todo aquello de lo cual podemos decir que es debe desvelarse en este espacio, en este marco. Y ese marco no es otra cosa que el estarse dando, es decir, el volver a ofrecerse de *lo de aquí* desde el advenir a lo que ya pasó, del futuro al pasado, y de ambos al presente.

¿Es posible afirmar acerca de ese estarse dando absolutamente originario que es obra del hombre, que el hombre es el que pone este darse más originario? El hombre es algo existente, algo que en un momento determinado se descubre en ese marco. Sin embargo, el estarse dando originario no se puede descubrir en ese marco. El ente es siempre un *datum* que se descubre en esta luz, en la claridad que es el lugar de las manifestaciones. Es incorrecto e imposible considerar al hombre como autor de esta estructura. Heidegger una y otra vez se esfuerza por demostrar que el planteamiento de preguntas del tipo: ¿de dónde proviene toda esta estructura? ¿dónde está su origen? ¿de dónde mana? —es incorrecto, aberrante, inadecuado al ámbito en el que nos movemos, porque tales aproximaciones lo que pretenden es asignarle categoría de ente a algo que no lo es, que es el puro estarse dando, el puro surgir, el ritmo originario de toda manifestación.

Según Heidegger, sería incorrecto suponer que esta estructura de mutuo ofrecimiento, esta creación de los espacios y horizontes primordiales de toda nuestra experiencia, son un análisis de nuestra propia existencia, de nuestro propio yo. Al revés, nuestro propio yo, ya siempre, presupone esa estructura, mientras que, en cambio, hay una serie de entidades a las que no les es internamente necesario, según sus estruc-

---

el mismo contenido semántico (en este caso, «dar») pero señalar distintas maneras de realizarse en el tiempo. Según esto, *dát* implica un darse puntual, mientras que *dávat* un darse prolongado. Al sustantivar aquí el imperfectivo, se realza el carácter de continuidad de esta particular donación temporal. Además, se distingue este término del «darse» del objeto intencional, para el que Patočka emplea el sustantivo derivado de la forma perfectiva *dát* (*danost*). En castellano no contamos con formas perfectivas, pero sí con los tiempos continuos para indicar la prolongación en el tiempo. Es por ello por lo que optamos por traducir *dávání* por «estarse dando». (N. del R.)

turas existenciales, tener una relación con lo presente, con *lo de aquí*, con el ser, así como la tenemos nosotros. Porque ser significa siempre presentación de *algo aquí*, significa que hay algo confrontado con nosotros en el espacio de las manifestaciones —lo cual significa, que algo es. Hay entidades que, en razón a su propia esencia, no tienen ninguna relación con el ser. Mientras que en el caso del hombre, nuestra propia existencia es tal que presupone una relación con el ser, con el tiempo originario, con el horizonte primigenio, en el cual las cosas se descubren, se presentan. Pero decir que a su propia estructura le corresponde esta relación no significa que estas estructuras sean originalmente sus estructuras internas. No obstante, están siempre aquí; cuando hablamos acerca del hombre no podemos hacerlo sin hacer referencia al hecho de que tiene una determinada relación con el ser, con las cosas; pero esto no significa que el estar abierto a las cosas sea obra suya. Lo único que significa es que el hombre es posible sólo a partir del fundamento, de la presuposición de esta apertura, y como consecuencia de ello podemos decir, incluso debemos decir que todas estas estructuras del tiempo y del ser son inseparables de la esencia del hombre, pero no obstante afirmamos que esto no las subjetiviza. No es que el hombre sea una condición de posibilidad de tales estructuras, sino que ellas son condición de posibilidad del hombre. Y a este respecto no significa nada la circunstancia de que fuera del hombre estas estructuras no se den. Porque el hombre en su propia esencia no es otra cosa que el destinatario de estas estructuras, aquel al cual le está ofrecido lo que el darse da.

El hombre es, en su propia forma de ser, el lugar de la realización de este devenir originario. Lo cual significa que cuando hablamos del hombre, no podemos hacerlo sin utilizar todas estas estructuras, sin mencionarlas y describirlas. Pero sin embargo, el hombre es algo que en sí mismo se presenta entre las demás cosas; consecuentemente también tiene sentido hablar de él en tanto que cosa existente, en tanto que algo que esta presente, que se aparece en el marco del presente, del horizonte originario, de *lo de aquí*. Pero lo que no podemos decir es que el mismo hombre es ese horizonte, que es una producción suya, que existe en la claridad, en la apertura respecto de todo. Decir tal cosa es un contrasentido porque hacer o producir algo en sentido óntico, como cuando una realidad da pie causalmente a otra, implica que el resul-

tado es una realidad junto a otras realidades. Mientras que al preguntarse por la estructura de aquello que no es una cosa, sino algo que nos permite que nos encontremos con las cosas, no se está preguntando por una cierta realidad, sino por el originario devenir y su estructura: lo que resulta no es una realidad óntica.

Para expresar aquello que, de esa forma tan especial, se encuentra en íntima conexión con el aparecerse de las cosas, sin ser ello mismo una cosa, Heidegger acuña el término *Ereignis. Ereignis* significa, en su primera y más habitual acepción, acontecimiento; pero en este caso no podemos tomarlo solamente como acontecimiento o realidad que se da entre otras realidades, sino que lo que con ello quiere expresar es el primigenio ofrecerse de *lo de aquí,* aquello que desde el advenir alcanza el pasado, y ambos se vuelven a ofrecer hacia el presente. De lo que se trata es del ofrecimiento, es decir, del entregarse lo propio, del entregarse el lugar en el que algo puede llegar a ser propiamente.

La afirmación especial, la consecuencia más profunda de este mutuo ofrecimiento, de la creación de esta escena primigenia, del horizonte primigenio, es una circunstancia según la cual no se puede decir que los componentes, los momentos del estarse dando del espacio temporal primigenio, aparecen al mismo tiempo dados en el presente. La relación recíproca de las tres dimensiones temporales no se encuadra en un instante presente en el cual esa relación se verifique; sus diferentes momentos individuales no convergen en un presente. Si recordamos ahora el diagrama temporal de Husserl —un momento presente, el presente vivo, en el que se produce la retención y la protención— nos damos cuenta de que en él el eje vertical representa la temporalidad porque es el *ahora*, el presente vivo, en el que se dan cita la proyección que se realiza desde el futuro, por una parte, y desde el pasado, por otra. Lo cual significa que su diagrama interpreta de nuevo la temporalidad desde el punto de vista de la línea temporal, y esto es algo que Heidegger no puede aceptar.

Pero entonces, ¿de qué forma se encuentran unas con otras las dimensiones del tiempo? ¿De qué manera forman una unidad los instantes del tiempo, si no es proyectándose en un momento determinado, en el presente vivo? De tal manera, que lo que forman es una originaria unidad de acoplamiento, un mutuo acercamiento que es al

mismo tiempo separación. El advenir no es otra cosa que un próximo presente, pero ese próximo presente está excluido del presente actual. Analógicamente, el pasado, lo pretérito, no es otra cosa que un presente que ya ha transcurrido, ya para siempre excluido del presente actual. Esta exclusión se da en el presente, dando como resultado una unidad especial, un acercamiento de las tres dimensiones: eso es esencialmente la temporalidad. Esta exclusión correspondiente a la esencia del tiempo es lo que provoca que el tiempo originario tenga la idiosincrasia de algo así como el espacio, el horizonte, la extensión. Debido a que este rasgo del tiempo original hace del tiempo lo que es, lo convierte en unidad de tres unidades, es posible designar este aspecto del tiempo como un momento especial, como una dimensión más del tiempo, lo cual nos lleva a decir que el tiempo original es tetradimensional. La cuarta dimensión del tiempo es llamada por Heidegger proximidad —en el sentido de lo que vincula, lo que aproxima los momentos individuales del tiempo.

Podría decirse que la proximidad heideggeriana —en tanto que manantial del que surge la dimensionalidad del tiempo, el que el tiempo tenga carácter extensivo, que está expandido, que no es puntual, que hay en el un mirar hacia delante y hacia atrás, es decir, hacia lo que en ese momento no es— es una concretización del presente vivo husserliano, es decir, que la proximidad es verdaderamente *lo de aquí.* Heidegger diferencia este *lo de aquí* del presente. Presente es el estar presente de ciertos entes, de ciertas cosas, mientras que en *lo de aquí* está contenido lo presente y lo no presente. La estructura de *lo de aquí* es la estructura de la proximidad, del aproximarse, en ella está presente la exclusión de lo que todavía no es y lo que ya no es.

Recapitulamos ahora toda la argumentación: la doctrina acerca del carácter finito del tiempo, del hecho de que el tiempo se halla en una conexión estrecha con el ser finito, no es de ninguna manera subjetivismo, porque la finitud indica únicamente el destinatario al cual, a través del devenir originario y del estarse dando originario, le ha sido entregado el don de la posibilidad del darse. Este obsequio de la posibilidad del darse es realmente un estarse dando del *aquí.* Y el estarse dando del *aquí* tiene sentido solamente en relación a un cierto ser finito. Pero el estarse dando del *aquí* en tanto que tal no es en sí ni finito

ni infinito, sino que está más allá de cualesquiera entes. Se trata del originario devenir, del originario estarse dando, del originario darse —en un ensayo de parafrasear la palabra *Ereignis*, digamos que es una donación —una *dálost*.

Como colofón, me gustaría agregar una pequeña nota crítica a la teoría heideggeriana del tiempo. Tal y como hemos visto, la teoría del mutuo ofrecimiento de las dimensiones temporales, del darse del *aquí*, del *estar aquí*, de la creación del horizonte originario sin el cual es imposible que nada se nos llegue a mostrar, está en íntima relación con el pensamiento de la temporalidad, y esta está asimismo estrechamente relacionada con la teoría heideggeriana de la autenticidad de la existencia, el precursar el final, la voluntad de conciencia, el retorno al propio estado de yecto en el mundo y su asunción, etc. El tiempo, tal y como Heidegger lo describe, tiene la estructura de aquel ofrecimiento mutuo realmente por razón de que precisamente la temporalidad —la temporalidad auténtica en el sentido de resuelto precursar que tiene como resultado la renovación de la situación originaria, y, en esta renovación, proyecta, en el instante, lo que es necesario hacer en el presente— está en conexión con el pensamiento de que el yo, en tanto que ser propio, no es algo dado, sino algo que primero tenemos que buscar y ganar, y que, una vez ganado, nos muestra entonces, y sólo entonces, cuál es la verdadera esencia de nuestro *sum*. En esta asunción, en el rechazo de la disgregación y de la retirada ante la propia situación, de la ceguera, de la falsedad de la existencia impropia —es en todo ello donde por primera vez se descubre la verdadera estructura del tiempo. Porque el advenir, el futuro, es, en realidad, un movimiento mediante el cual me hundo en mi propia finitud, llevo a cabo su asunción. Todo lo que dice Heidegger acerca de la relación entre el pasado y el futuro depende de esta estructura.

Y ahora es posible preguntarse lo siguiente: todo esto que Heidegger ha desarrollado acerca del tiempo en *Sein und Zeit* y, con una tendencia a la formalización, en trabajos posteriores, ¿es todo ello la única forma posible de la temporización del tiempo? ¿O es necesario llevar la temporización a otras dimensiones? Estoy pensando, por ejemplo, que el tiempo en forma de temporalidad originaria está radicado en el hecho de que puedo y debo asumir mi propia situación en el mun-

do. Pero ¿no existen acaso ciertas estructuras y ciertos fenómenos que muestran que el tiempo existe también cuando es imposible asumir la propia situación en el mundo, que existe algo como el tiempo de los animales, de los niños o del hombre primitivo? ¿Es posible dar cuenta de estos fenómenos lo mismo que se ha hecho del tiempo cotidiano, es decir, explicarlos a partir de la temporalidad originaria como una retirada, como una forma inauténtica de la temporacialidad del tiempo? Y ¿no hay todavía otros fenómenos, como por ejemplo el fenómeno de la esperanza, no sólo individual, sino colectiva también, que no se puede sencillamente reducir, como lo intenta hacer siempre Heidegger, a mero fenómeno de desahogo respecto de una situación opresiva, fenómenos en los que la existencia humana se encuentra en sentido fuerte?

Si hay fenómenos, como los que acabo de mencionar, que no se pueden reducir a una de las dos posibles modalidades de temporacialidad del tiempo —es decir, que son la forma auténtica de enfrentarse con la existencia en su totalidad o implican una temporización inauténtica en la disgregación—, entonces parece que sería necesario volver a pensar toda la estructura del tiempo en su totalidad para que el análisis de la temporización del tiempo según Heidegger, sin que dejara de ser en su ámbito un modelo de análisis, apareciera con una nueva luz en tanto que análisis de ciertas posibles dimensiones de la temporización del tiempo.

De qué forma se relaciona este concepto con el concepto de fenomenología en tanto que ciencia del aparecerse, a estas alturas eso está claro. La interpretación actual de las relaciones entre el tiempo y el *aquí*, entre el tiempo y el ser —ser en tanto que escena en la cual se muestran y se pueden mostrar y ser un ente dado— es en realidad una consideración de los conceptos fundamentales, de los componentes, del fenómeno en tanto que tal.

Nota

El ciclo de conferencias titulado *Introducción a la fenomenología* fue impartido por Jan Patočka bajo el nombre de *Fenomenología* en el año escolar 1968/70 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina de Praga. Un grupo de asistentes, entre los cuales se encontraban básicamente Jiří Polívka, Jaromír Kučera, Jiří Michálek, Ivan Chvatík, Marika Krištofová, Miroslava Volková y Josef Vinař recompuso las conferencias, a partir de los apuntes de clase, lo más fielmente posible. La preparación del texto resultante estuvo a cargo de Jiří Polívka que, posteriormente, lo dictó a Marika Krištofová. En esta forma todavía bastante provisional y sin desbastar, el texto pasó de mano en mano en calcos mecanografiados y en fotocopias hasta el año 1985, momento en el cual fue incluido en la edición *samizdat* del *Archivo de las obras de Jan Patočka*, que se remontaba a la fecha de 1977, al cuidado de Ivan Chvatík. Jiří Polívka se volvió a encargar de la redacción y de la división en párrafos del texto. Ivan Chvatík se encargó de la corrección estilística, inevitable cuando se trata de la fijación en escritura de unas palabras que originalmente habían sido dichas y oídas, y, junto a Jan Lorenzo, corrigió también las pruebas. Las conferencias salieron como volumen vigésimo séptimo del *Archivo de las obras de Jan Patočka*.